

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI  
FEDERICO II  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA  
A. ALIOTTA

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE FILOSOFICHE  
(XIX CICLO)

*La questione della soggettività in Maurice Blanchot*

Tutor  
Ch.mo Prof. Giuseppe Lissa

Candidata  
Dott.ssa Rosanna Cuomo

Coordinatore: Prof. Domenico Iervolino

Anno accademico 2005-2006

*A Viviana*

*Ho perso varie cose a Buenos Aires. Per la fretta o la sfortuna, nessuno sa dove siano andate a finire. Me ne sono andato con qualche vestito ed una manciata di fogli.*  
*Non mi lamento. Con tante persone perdute, piangere per le cose sarebbe come mancare di rispetto al dolore.*  
*Vita nomade. Le cose mi accompagnano e se ne vanno. Le ho di notte, le perdo di giorno. Non sono prigioniero delle cose; loro non decidono nulla.*  
*Quando mi sono separato da Graciela, ho lasciato la casa di Montevideo intatta. Là sono rimaste le conchiglie cubane e le spade cinesi, gli arazzi del Guatemala, i dischi e i libri e tutto il resto. Portarmi via qualcosa sarebbe stata una truffa. Tutto ciò era suo, tempo condiviso, tempo a cui sono grato; e me ne sono andato alla ventura, verso l'ignoto, pulito e senza pesi.*  
*La memoria conserverà ciò che ne sarà degno. La memoria sa di me più di quanto ne sappia io; e lei non perde ciò che merita di essere salvato.*  
*Febbre delle mie viscere: le città e la gente, staccatesi dalla memoria, navigano verso di me: terra dove sono nato, figli che ho avuto, uomini e donne che mi hanno accresciuto l'anima.*

(E. Galeano, *Giorni e notti d'amore e di guerra*)

## *Introduzione*

Risulta sempre complesso de-finire un pensiero, un'idea che si mostra, fin dal suo primo apparire, refrattaria ad ogni comprensione, sfuggente ad ogni preteso irrigidimento in categorie, strutture che, perché lineari, acquietano la coscienza, senza farla vacillare, scuoterla dinanzi a ciò che invece può sorgere in ogni istante ponendola in discussione. Risulta non solo complesso, ma anche vano – nel duplice senso di inutile ed infondato – tentare di accostarsi al pensiero di uno scrittore che ha esaminato criticamente lo statuto della filosofia intesa in modo totalizzante, di fronte a riflessioni filosoficamente “forti” perché ascritte al campo propriamente e specificamente tale. Intendendo, con l'espressione riflessioni più “forti”, pensieri che richiedono sempre una scelta: tra filosofia e/o religione; tra filosofia e/o letteratura; filosofia e/o politica e così via, rifiutando ogni strano amalgama. Ma, interrogarsi su autori che, da un'altra visuale, mettono in discussione le certezze raggiunte, rompono i riferimenti prestabiliti, aprendo nuovi orizzonti, o perlomeno nuove possibilità di senso, può essere utile e fecondo. Per questo verso, facciamo nostra l'indicazione che dava Karl Jaspers in apertura al suo studio comparativo su Strindberg e Van Gogh quando affermava che «La filosofia non ha un campo privilegiato di studio, ma le scienze scientifiche concrete diventano filosofiche se risalgono coscientemente fino ai limiti e alle radici del nostro essere»<sup>1</sup>.

Scrittore, uomo *engagé*, critico letterario: tali sono stati i “campi” di Maurice Blanchot. Scrivere su di lui, tentare di ricostruire alcuni dei suoi temi fondamentali significa prendere in considerazione tutte queste direzioni con la consapevolezza di non dover tracciare una linea di confine tra di esse, ma di farle incrociare, di mostrarle nel loro intreccio così come lo sono state nella sua vita, con la consapevolezza che egli è stato «uno scrittore la cui

---

<sup>1</sup> K. JASPERS, *Strindberg et Van Gogh. Swedenborg-Hölderlin: étude psychiatrique comparative*, preceduto da: M. BLANCHOT, *La folie par excellence*, Minuit, Paris, 1953, p. 35.

opera elude una semplice categorizzazione»<sup>2</sup>. Ciò significa anche confrontarsi con un pensiero in continuo movimento, eclettico e questo nella misura in cui i suoi interessi – le sue passioni – hanno toccato e, per certi versi, scosso il mondo della letteratura, dell'arte, della filosofia e della politica agendo come un corrosivo su di essi, percorrendo la strada del dubbio e del sospetto, diffidando dell'acquietamento, affidandosi all'inquietudine, alla fatica del pensare che si interroga senza lena e senza trovare sempre delle risposte, ma non per questo abbandona la strada, consapevole del rischio ogni volta in agguato di una mancanza di risposta: inquietudine di un pensare che per vivere, per essere coniugato in vita, deve per forza di cose porsi costantemente in discussione, essere in cammino. Un pensiero che ha subito mutamenti, anche grazie alle letture più svariate ma sempre orientate verso quelle in cui veniva alla luce una discontinuità, una frammentarietà, una contraddizione, indice del percorso stesso del ragionamento.

Ancora oggi, in Francia, soprattutto negli ambienti intellettuali, il suo nome è legato alla destra o alla sinistra; la sua immagine alla decisione tenace di ritirarsi, da un certo momento in poi della sua vita, dalla scena pubblica, decisione spinta fino al punto di non volersi mostrare in pubblico, di non volersi far ritrarre, dando luogo in tal modo ad un accostamento tra questa sua scelta ed alcuni tratti dei suoi romanzi, primariamente all'*évanouissement* dei diversi protagonisti<sup>3</sup>. Nel rileggere i saggi critici scritti su di lui, sembra inspiegabile tanto accanimento, questa disperata necessità di trovare, a tutti i costi, una collocazione laddove attraverso le

---

<sup>2</sup> L. HILL, *Blanchot. Estreme Contemporary*, Routledge, London and New York, 1997, p. 1.

<sup>3</sup> Tale questione è stata sollevata durante il seminario «Lévinas et ses contemporains: Sartre, Blanchot, Jankelevitch, Derrida», tenutosi al Centre Communautaire de Paris il 25 gennaio 2006. È quanto si può leggere anche in: R. LAPORTE, *Études*, P.O.L., Paris, 1990, p. 42: «Si conosce il motivo per cui non c'è 'Blanchot' in *L'Arc*? Perché la rivista esige che un ritratto fotografico di Blanchot apparisse sulla copertina del numero». Si confronti poi: D. HOLLIER, *Blanchot à contre-temps*, in «Furor», n° 29, Genève, septembre 1999, pp. 91-92, da cui cito: «Il vuoto biografico che egli ha saputo realizzare attorno a sé fa di Blanchot una delle rare figure della letteratura di questo secolo ad avere uno statuto leggendario. [...] Lo spazio letterario comincia per lui là dove la confessione, la confidenza, l'intimità non hanno più luogo d'essere».

opere, in primo luogo, si è tentato di sfuggire alle barriere di un “soggiorno” – di un genere unico – mentre, attraverso i suoi impegni, Blanchot assumeva «come nessuno le ferite di una vita senza compromessi»<sup>4</sup>. Si parla, così, di un Blanchot monarchico e/o antisemita e/o firmatario del Manifesto dei 121 e/o fondatore dei *Comité* durante il '68; di un Blanchot nichilista, lévinasiano e/o esponente dell'heideggerismo francese<sup>5</sup> e così via: uno, nessuno, centomila Blanchot?!

A questo proposito, infatti, la riflessione di J. L. Nancy tende a denunciare la *querelle* costruita attorno all'opera dello scrittore, *querelle* che riguarda tra le altre cose, come accennato, la presenza o meno all'interno dei suoi scritti di elementi dai toni marcatamente antisemiti in relazione alle sue posizioni durante gli anni '30. Tale disputa deve essere considerata, secondo Nancy, «moralmente (politicamente) derisoria, e letteralmente (filosoficamente) vana [...]». Politicamente derisoria: alcune formule antisemite di Blanchot negli anni trenta (pronunciate accanto ad altre formule, categoriche nell'opposizione al nazismo e alle persecuzioni degli ebrei) sottolineano una concezione, condannabile senza alcun dubbio, una volgarità del periodo che la dice lunga sull'antisemitismo, ma che non dice nulla su Blanchot [...]. Non solo l'antisemitismo non fu mai, in Blanchot, un pensiero, ma anzi il suo pensiero non vi fu mai compromesso, anche quando esso era di destra. Quanto al pensiero di destra degli anni trenta, occorre sapere discernervi in modo preciso (cosa, che certo, non sempre è facile) i motivi reazionari

---

<sup>4</sup> D. CAHEN, *Penser demain – avec Maurice Blanchot* in «Ralentir Travaux», hiver n° 7, 1997, p. 57 da cui cito ancora. «Il suo impegno si traduce ormai in un ritiro da ogni scena pubblica; al di là delle apparenze, nessun paradosso: si tratta, sempre, di una stessa esposizione alla letteratura, di uno stesso allargamento della vita [...] che si confida all'esigenza di scrivere». Si confronti anche C. BIDENT, *Du politique au littéraire* «Così, dire che Blanchot si è ritirato nella letteratura dai suoi primi impegni politici, poi si è ritirato dalla letteratura reimpegnandosi pubblicamente, infine si è reimpennato nella frammentazione della scrittura significa allo stesso tempo: periodizzare grossolanamente la complessità di una vita, quella di un uomo, di uno scrittore, il cui pensiero non si lascia ridurre ad una serie di voltafaccia netti [...]; localizzare ciecamente una forma di pensiero dalle sue sedicenti appartenenze successive ed esclusive», in *ibidem*, p. 49. Si confronti anche: A. Castaldi, «La rivoluzione ineffabile. Politica e ideologia in Blanchot negli anni '30» in *La Nuova Corrente*, n° 32, gennaio-giugno 1985, p. 32 da cui cito: «In politica estera, sebbene egli vada sempre più prendendo le distanze dal fascismo e dall'hitlerismo, di fatto è con loro che si sente maggiormente in sintonia, in quanto rappresentano sia pure a livelli grotteschi e degradati la ribellione [...]».

<sup>5</sup> B. LEVY, *L'héritage de Heidegger*, in *Le Nouvel Observateur*, 31 maggio 1976, p. 40.

classici e quelli di un'altra reazione, più profonda, nei confronti dello smarrimento del mondo moderno»<sup>6</sup>.

Indubbiamente, resta la sensazione di un'ambiguità di fondo o, se si preferisce, di una enigmaticità che ha offerto la possibilità di utilizzare il pensiero di Blanchot per propri interessi o per proprie "esigenze tematiche", ma questa utilizzazione non si è mai trasformata in reale appropriazione proprio perché la sua riflessione è sfuggita e sfugge tutt'ora, credo, ad ogni tentativo di serrarlo in una definizione.

Rileggere alcuni passi di un importante articolo apparso su *Le Débat* nel 1984 può essere utile: uno dei suoi propositi dichiarati era quello di definire il ruolo degli intellettuali e questo incessantemente, definire definendosi. Anche laddove è possibile scorgere una distanza, una volontà di separazione dalla scena pubblica essa, in realtà, è esclusivamente funzionale perché consente un punto di vista privilegiato, così anche laddove l'intellettuale non si cala nella vita politica, questa assenza non sottintende un disinteresse, ma uno spazio da conservare con fatica in uno «sforzo di allontanamento per approfittare di questa prossimità che lo allontana al fine di installarvi (installazione precaria) come una vedetta che è lì solo per vegliare,

---

<sup>6</sup> J.L. NANCY, *À propos de Blanchot*, in «L'Œil de Bœuf», n° 14/15, mai 1998, pp. 55-56. Si confronti anche: E. JABES, *À propos de Blanchot le terreur*, in *ibidem*, pp. 37-38: a proposito dell'impegno politico di Blanchot negli anni '30, Jabes nota come: «cercando di comprendere meglio ciò che è accaduto, nel corso degli anni '30, si sia arrivato a mettere in evidenza, attraverso la confusione delle idee che caratterizza questa epoca, un accecamento, incomprensibile oggi, in certi intellettuali, impietriti nella loro credenza di cui si sono potute misurare, più tardi, le nefaste conseguenze, onore a coloro tra essi che hanno compreso il loro errore e che se ne sono allontanati nel momento stesso in cui le credenze trionfavano in Francia. È in quel momento lì che Blanchot ha preso le sue distanze, non solo dai suoi antichi compagni di lotta, ma dagli intellettuali di ogni parte [...] che non hanno esitato ad offrire la loro collaborazione all'occupante nazista [...]. È in quel momento lì che Blanchot si è rifugiato in un silenzio esemplare [...]. Il perverso malinteso, conservato nella stampa, da qualche anno, attorno a Maurice Blanchot, è intollerabile»; C. HALSBERGHE, *Écriture politique et politique de l'écriture: la pensée face à la hantise du vide*, in «Ralentir Travaux», *op. cit.*, pp. 69-73; a p. 70 egli denuncia: «[...] la frequente goffaggine (ancora recentemente negli Stati Uniti) con la quale sono accostate le prese di posizioni politiche di Blanchot durante la prima metà degli anni trenta». Si confronti inoltre R. LAPORTE, *op. cit.*, p. 57: «Mi era accaduto più di una volta di essere interrogato, per non dire interpellato, sui rapporti che Blanchot, prima della guerra, aveva intrattenuto con l'estrema destra, ma come avrei potuto pensare – avrei dovuto prevederlo – che un giorno mi avrebbero domandato sul rapporto, cioè la collusione 'oggettiva', certo involontaria, ma altrettanto più grave, tra Blanchot – Blanchot l'amico di Lévinas! – e il nazismo, tra il pensiero di Blanchot e la parola d'ordine in cui si riassume e si esaspera l'antisemitismo nazista». Inoltre, le polemiche non sembrano aver trovato pace nemmeno con la morte dello scrittore: si confronti: F. PLISKIN, «Blanchot l'obscur» in *Nouvel Observateur*, 24 février 2003 in cui si legge: «È morto. Ma nulla cambia: che sia morto o vivo, ogni studio su Blanchot è una necrologia».

mantenersi in veglia, aspettare con attenzione desta [...]»<sup>7</sup>. Così, colui che scrive e che occupa con la sua scrittura un posto all'interno della società è, fin dal primo momento, impegnato, è indissociabile dagli eventi che si sviluppano attorno a lui e ai quali prende, anche suo malgrado, parte.

Questo impegno in prima linea è sempre stato presente in Blanchot. Un esempio ci viene offerto dal progetto cui partecipò negli anni '60 per la creazione di una *Revue internationale* che doveva unire la redazione francese (composta da M. Blanchot, appunto, D. Mascolo, M. Leiris, R. Des Forêts, tra gli altri) con quella italiana (composta da E. Vittorini, I. Calvino, P.P. Pasolini, A. Moravia) e quella tedesca (composta da H. M. Enzensberger, U. Johnson, G. Grass, M. Walser, I. Bachman), redazioni alle quali avrebbero dovuto aggiungersi collaborazioni polacche, inglesi, americane, latinoamericane. Dopo alcune peripezie, dovute soprattutto alla mancanza di intesa, uscì soltanto un numero zero in Italia, nella rivista *Il Menabò*. In ogni caso il progetto, specchio della gravità del momento, del periodo storico che tutti gli Stati a livello nazionale ed internazionale stavano vivendo, doveva essere una risposta in qualche modo alle difficoltà rappresentate da ciò che Blanchot chiama il cambiamento d'epoca, doveva

---

<sup>7</sup> M. BLANCHOT, *Les intellectuels en question*, in *Le Débat* n° 29, mars 1984, p.6. In questo articolo, Blanchot si interroga anche sull'impegno politico di Heidegger: si può leggere, infatti, a pp. 4-5 «Non mi avventurerò nel decidere [...] nemmeno se l'errore fatale di Heidegger che aderisce (fosse pure per poco tempo) al nazionalsocialismo trova la sua spiegazione in una parte della sua filosofia (l'egemonia del filosofico nei confronti del politico e la certezza che il destino del popolo tedesco è di incarnare questa egemonia [...] o se occorre invocare un'ingenuità o un accecamento sorprendente [...] (come poteva vedere ciò in un movimento che non aveva altra pretesa che quella di identificare popolo e razza e altro programma che quello di assicurare la supremazia di una pretesa razza ariano-germanica [...]). Si può ben dire allora che è mancato ad Heidegger il fatto di essere in certi momenti un semplice intellettuale)». In nota si legge: «Più si accorda importanza al pensiero di Heidegger, più è necessario cercare di chiarire il senso dell'impegno politico del 1933-1934. Si può, a rigore, comprendere che Heidegger, per rendere servizio all'Università, abbia accettato di diventare rettore. Si può anche andare più lontano e non attribuire troppa importanza alla sua adesione al partito di Hitler [...]. Ma, inspiegabili e non difendibili sono le proclamazioni politiche di Heidegger attraverso le quali si accorda con Hitler, sia per esaltare il nazionalsocialismo e i suoi miti [...], sia chiamando a votare per il Führer e per il suo referendum [...], sia incoraggiando i suoi studenti a rispondere favorevolmente al Servizio del Lavoro – e questo nel suo linguaggio filosofico che mette, senza imbarazzo, al servizio delle peggiori cause e che si trova così discreditato dall'uso che ne fa. Ecco per me la responsabilità più grave: c'è stata corruzione di scrittura, abuso, travestimento e deviazione del linguaggio. Su ciò peserà, d'ora in avanti, un sospetto». Inoltre, si confronti: M. HEIDEGGER, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34*, V. Klostermann GmbH Frankfurt am Main, 1983, tr. it. *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34* a cura di C. Angelino, Il nuovo Melangolo s.r.l., Genova, 2001.



essere la sua espressione più genuina, come si può leggere in alcuni testi preparatori: « – Questa rivista non sarà dunque una rivista culturale: ad esempio, il nostro interesse per la letteratura non è un interesse culturale; quando scriviamo, non lo facciamo per arricchire la cultura generale. Ciò che importa è una ricerca della verità, o anche una certa esigenza giusta, forse di giustizia, per la quale l’affermazione letteraria, nel suo interesse per il punto centrale, nel suo rapporto unico con il linguaggio, è essenziale. [...]. Ciascuno diviene responsabile di affermazioni di cui non è l’autore, di una ricerca che non è più solamente la propria, risponde di un sapere che originariamente non viene da se stesso. È questo il senso della rivista come possibilità collettiva»<sup>8</sup>. Blanchot è molto chiaro: non intende partecipare ad un progetto che metta accanto testi letterari a commenti politici e a ricerche scientifiche. Occorre sfuggire al pericolo di ambiguità, di menzogna che un tale nuovo organo di diffusione potrebbe correre e che deve appunto evitare. E ciò può avvenire solo se la rivista è orientata da un senso critico tale da essere applicato a tutti i livelli, che coinvolga tutti i campi presi in esame: una rivista di *critica totale* a partire da un’interrogazione fondamentale che

---

<sup>8</sup> M. BLANCHOT, *Écrits politiques. Guerre d’Algerie, mai 1968, etc. 1958-1993*, Lignes Éditions Léo Scheer, pp. 52-53, tr. it. *Nostra compagna clandestina*, a cura di C. Colangelo, Cronopio, Napoli, 2004. A pp. 50-51 si può leggere: «La gravità del progetto: tutti siamo consapevoli del fatto che ci avviciniamo a un movimento estremo del tempo, a qualcosa che chiamerei un cambiamento di tempo. [...] Bisogna dunque che il progetto sia continuamente raccolto sulla propria gravità, che è quella di tentare di rispondere al grave enigma rappresentato dal passaggio da un tempo a un altro». Assieme ai testi preparatori della rivista (di cui per la prima volta è stata data notizia, anche riguardante il titolo, da M. Surya durante la presentazione della pubblicazione del n° 11 di *Lignes*, settembre, 1990, dedicato a Blanchot) faceva parte anche il testo *Berlin*, dalla sorte singolare: la versione originale era andata perduta (ritrovata poi nel 2000), fu tradotta in italiano da G. Neri e in tedesco (da I. Eckle) francese nel 1983 (da J.L. Nancy e H. Jelen). In questo scritto, Blanchot considerava la situazione del muro di Berlino quale *problema metafisico*. Citiamo da *Écrits politiques, op. cit.*, pp. 73-74: «Fino al 13 agosto 1961, l’assenza di separazione visibile [...] rendeva ambigui la natura e il significato di una divisione: cosa c’era? Una frontiera? Certo, e tuttavia qualcos’altro; meno di una frontiera poiché ogni giorno si poteva attraversarla in massa e sfuggire al controllo, ma anche, molto di più, poiché attraversarla significava passare non da un paese ad un altro, da una lingua ad un’altra ma, nello stesso paese e nella medesima lingua, dalla «verità» all’ «errore», dal «male» al «bene», dalla «vita» alla «morte» ed anche subire, quasi a propria insaputa, una radicale metamorfosi [...]. L’edificazione quasi istantanea del muro ha sostituito all’ambiguità ancora indecisa la violenza della separazione decisiva. [...] Ora, il muro ha voluto *astrattamente concretizzare* la divisione, renderla visibile e tangibile [...]». Si confronti inoltre: P. MESNARD, *Maurice Blanchot, le sujet de l’engagement*, L’Harmattan, Paris, 1996, pp. 255-258.

riesamini in modo problematico anche il valore stesso di questo interrogare secondo un percorso metodico e non superficiale<sup>9</sup>.

Qui non ci proponiamo di decidere, di scegliere per l'una o l'altra delle molteplici sfaccettature del pensiero blanchotiano. Non è nostro intento qui né intentare un processo, né giustificare le posizioni prese dallo scrittore, ma solo indicare queste ultime nella loro eterogeneità e complessità, senza tuttavia cadere in tal modo in un mascheramento, né attuare un depistaggio: entrambi entrerebbero già nel solco di un indirizzare, influenzare e dunque vanificare le premesse<sup>10</sup>. Probabilmente, come diceva Lévinas, occorrerebbe leggere l'opera di Blanchot attraverso la modalità del *forse* per tentare di accostarsi ad essa<sup>11</sup>. Nostro proposito è quello di fornire degli strumenti affinché possa essere più chiaro il panorama variegato che Blanchot visse e contribuì egli stesso a formare; mostrare la problematicità di un pensiero che si è costruito col tempo, *nel* suo tempo, assorbendo la drammaticità degli eventi storici portando all'estremo le possibilità della scrittura e della speculazione in tutte le sue manifestazioni, e del soggetto impegnato in questa riflessione e in questa scrittura, facendo esplodere i canoni convenzionali nello stesso modo in cui "L'Acrobate" o "Le Charnier" di

---

<sup>9</sup> M. BLANCHOT, *Écrits politiques*, pp. 47-48: «Aggiungo che se penso a un organo nuovo è anche per un'altra ragione: non credo molto all'interesse di una rivista in cui ci siano bei racconti letterari, belle poesie, commenti politici, inchieste sociali, etnologiche, ecc.; questa miscellanea rischia sempre di essere ambigua, senza verità, senza necessità. Credo piuttosto che oggi, proprio oggi, avrebbe un'importanza e una forza d'azione enormi una rivista di *critica totale*, critica in cui la letteratura sarebbe ripresa nel suo senso specifico (anche con l'aiuto di testi), in cui le scoperte scientifiche, spesso diffuse assai male, sarebbero messe alla prova di una critica d'insieme, in cui tutte le strutture del nostro mondo, entrerebbero in uno stesso movimento di esame, di ricerca e di contestazione, una rivista dunque in cui la parola critica ritroverebbe così il suo senso, che è quello di essere globale. Mi rendo conto delle difficoltà di un simile progetto, che naturalmente è contestabile; esso però potrebbe servire da un punto di partenza ed essere se non altro qualcosa su cui possiamo interrogarci».

<sup>10</sup> In tal senso, prendiamo le distanze dal pericolo, soprattutto in riferimento all'impegno politico, dal quale mette in guardia A. CASTALDI, «La rivoluzione ineffabile. Politica e ideologia in Blanchot negli anni '30» in *La Nuova Corrente*, gennaio-giugno 1985, p. 7 da cui cito: «Insistere sull'eterogeneità delle componenti dell'ideologia di destra, se da una parte è doveroso proprio per poterla definire correttamente, non può tuttavia comportare l'avallo di margini di fuga e di deresponsabilizzazione per quanti si fecero interpreti di posizioni, magari minoritarie, che tuttavia si riconoscevano ufficialmente nel complesso dell'ideologia di destra e, nel caso di Blanchot, di estrema destra, condividendone quindi le responsabilità politiche e morali. [...]L'ambiguità sembra costituire, più in generale, il panorama di fondo di tutto il dibattito politico, sia di destra che di sinistra [...]». Si confronti anche p. 9.

<sup>11</sup> E. LÉVINAS, *Sur Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier 1975, tr. it. di A. Ponzio *Su Blanchot*, Palomar, Bari 1994, p. 61: «Bisogna che qui tutto sia detto sotto la modalità del "forse" come fa Blanchot stesso quando vuole spiegare ciò che è detto nei suoi libri».

Picasso, a cavallo tra le due Guerre, ci parlano di una destrutturazione e distorsione fisica, di una figura scissa, ricomposta ma mai uguale a se stessa, trasfigurata e moltiplicata. È ciò che accade anche nei testi di Blanchot, con la notevole differenza che qui non assistiamo ad una moltiplicazione, bensì ad una riduzione fino all'osso, fino al venir meno di qualsiasi punto di riferimento: rarefazione delle immagini, delle descrizioni dei personaggi, dei luoghi e di tempo. Ma, si tratta di una rarefazione che conduce fino al soffocamento; di una mancanza che prende corpo man mano, di un'assenza – d'aria, di luce – che si rivela paradossalmente presenza: assenza più forte e più dolorosa di qualsiasi presenza; assenza di voce che non si tramuta in silenzio<sup>12</sup>. E così, via via, lunghi corridoi che rimandano ad innumerevoli porte le quali, a loro volta, si affacciano su stanze abitate da personaggi senza volto, senza caratteristiche definite. Spazi, luoghi senza spessore, senza misura; case senza vita, inanimate, nel senso che pur “trovandosi” sulla scena non hanno alcun legame con i personaggi e la storia narrata; sono amorfe, rimandano al vuoto ma si tratta di un vuoto “strano”, difficile da definire. Lo si può paragonare al silenzio, certo, ma non ad un silenzio assoluto. Il silenzio che abita questi luoghi e questi personaggi – forse, alla

---

<sup>12</sup> Si confronti: M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, tr. it. *L'infinito intrattenimento* di R. Ferrara, Einaudi, Torino, 1977, p. 255: «[...] l'assenza che ritorna alla presenza; quando tutto è sparito nel fondo della notte, la sparizione diventa, in quel ritorno, lo spessore dell'ombra che rende la carne più presente, la presenza più greve e più estranea, senza nome e senza forma [...]»; ID., *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, Paris, 1953, p. 125 «Una parola? E tuttavia non una parola, appena un mormorio, appena un fremito, meno del silenzio, meno dell'abisso del vuoto: la pienezza del vuoto, qualcosa che non si può far tacere, che occupa la totalità dello spazio, l'ininterrotto e l'incessante, un fremito e già un mormorio [...]»; ID., *L'Attente, l'oubli*, Gallimard, Paris, 1962, pp. 14-15: «La caratteristica della camera è il suo vuoto [...]. Le voci risuonano nell'immenso vuoto, il vuoto delle voci e il vuoto di questo luogo vuoto»; E. LEVINAS, *Su Blanchot*, op. cit., p. 65: «L'opera propriamente letteraria di Blanchot apporta [...] un nuovo prurito dell'epidermide, sfiorata dalle cose. Tutto inizia a questo livello sensibile: questi luoghi – camera d'hotel, cucina, corridoio, finestre, muri – in cui lo spazio pesa per la sua stessa trasparenza [...]; la risonanza che si attutisce attraverso questo spazio e non finisce di attutirsi al limite di un silenzio in cui essa nasce come da un lontano rombo con il quale in principio il silenzio si confonde [...]l'allontanamento e l'estraneità delle cose appesantite dalla loro insignificanza: bicchiere d'acqua, letto, tavolo, poltrona, espulsi e astratti, la trasparenza di un dialogo fra iniziati, ridotto a segnali verbali fra i quali serpeggia un sottinteso, senza mistero per gli interlocutori, ma opaco per il suo stesso vuoto. Sempre questa condensazione inversa all'erosione – che si produce là dove tuttavia non vi è niente [...]. Il silenzio che si fa non arresta il brusio. Esso arriva dall'altro lato del muro e nessuna negazione potrebbe far tacere questa confusione [...]». Proprio a proposito del termine utilizzato spesso da Blanchot *remue-ménage*, occorre dire che esso, letteralmente, significa lo spostamento di mobili, cose, un'agitazione confusa e rumorosa. Tuttavia, lo spostamento all'interno dei romanzi non rinvia ad alcuna azione ma, al contrario, ad un'inerzia soffocante.

fine, il vero protagonista dei romanzi? – rimanda ad un brusìo incessante, ad un bisbiglio fastidioso perché senza fine e senza possibilità di finire: «I muri trasudano, il vetro si spezza, lo spazio è ovunque, il tempo da nessuna parte»<sup>13</sup>.

Tutto ciò ha fatto considerare le sue opere – e mi riferisco ai romanzi – come ermetiche, oscure, di difficile lettura e traduzione, opere alle quali ci si accosta dapprima con un approccio incerto, timido e dalle quali, con il contatto e la vicinanza costante poi, ci si lascia penetrare, senza resistenza, senza riserve, ma con un’ansia che divora, sconvolge ed ammalia; ci si lascia avvolgere e coinvolgere: come una fiamma che arde lentamente ma che può trasformarsi repentinamente in un incendio. Così, secondo R. Laporte: «Leggere Blanchot significa subire un’esperienza limite, significa accompagnarlo fino alle frontiere del pensabile, correre il rischio di inciampare e fare un passo al di là delle forme comuni della temporalità. Leggere Blanchot, o piuttosto leggere i racconti, comporta una confusione, una sofferenza, legate ad un’incertezza, ad un’instabilità, che si esercita in diversi fondamentali campi»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> C. BIDENT, *D'une légèreté prodigieuse*, in «L'Œil de Bœuf», *op. cit.*, p. 17. Cito, inoltre, sempre in riferimento all'atmosfera dei romanzi di Blanchot p. 16: «Il testo non intraprende nessuna anamnesi, nessuna analisi, non figura alcuna coincidenza»: Si confronti, inoltre: M FOUCAULT, *La pensée du dehors*, in «Critique», n° 229, juin 1966, pp. 529-530: «La finzione non deve più essere il potere che instancabilmente produce e fa brillare le immagini, ma la potenza che, al contrario, le dispiega, le alleggerisce di ogni loro sovraccarico, le anima di una trasparenza interiore [...]. Le finzioni di Blanchot non saranno immagini, ma la trasformazione, la rimozione, l'intermediario neutro, l'interstizio delle immagini: Esse sono precise, hanno figure disegnate solo nel grigiore del quotidiano e dell'anonimo; e quando fanno largo alla meraviglia, questa non è mai in loro stesse, ma nel vuoto che le circonda, nello spazio in cui sono poste senza radici e senza basi [...] spazio, che, così inteso, è per la finzione quel che il negativo è per la riflessione [...]. Questo è senza dubbio il ruolo che giocano, in quasi tutti i racconti di Blanchot, le case, i corridoi, le porte e le camere: luoghi senza luogo, soglie che attirano, spazi chiusi, difesi e tuttavia aperti a tutti i venti, corridoi sui quali sbattono porte che introducono in camere per incontri insopportabili [...] corridoi che ripiegano su nuovi corridoi dove, di notte, echeggiano, al di là di ogni sonno, la voce soffocata di coloro che parlano, la tosse dei malati, il rantolo dei morenti, il soffio sospeso di colui che non smette di smettere di vivere; camera più lunga che larga, stretta come un tunnel dove la distanza e la prossimità, - la prossimità dell'oblio, la distanza dell'attesa – si avvicinano l'una all'altra e indefinitamente si allontanano».

<sup>14</sup> R. LAPORTE, *op. cit.*, p. 20. Cito da p. 16: «Leggere Blanchot, soprattutto i racconti, rileggerli ancora e ancora – non si scappa alla fascinazione – è essere messi di fronte ad un mondo così sconcertante che spesso non si comprende alla prima lettura ma nemmeno all'ennesima». Ancora, da p. 31: «[...] i racconti di Blanchot sono perfettamente intelligibili, almeno secondo una certa logica interna [...], ma sono oscuri, di un'oscurità che nessuna intelligenza, anche la più penetrante, saprebbe dissipare, perché essi ci volgono verso uno spaventosamente antico, un 'senza tempo', un 'fuori linguaggio' che nessuno, né il lettore né

J. P. Sartre mostrava in un saggio<sup>15</sup> quanto il mondo dei romanzi di Blanchot potrebbe essere comparato al mondo kafkiano: del resto, non è un caso se molti testi di critica letteraria blanchotiana siano dedicati proprio a Kafka che aveva fatto della scrittura un'esigenza vitale, la sua ragione di vita. Ma, negli stessi troviamo anche un'attenzione spasmodica per temi come l'*il y a*, il *dehors*, la morte, la sofferenza, il silenzio, e il ritorno incessante sugli scrittori che hanno messo in luce tali "esperienze" o sui personaggi di finzione attratti dalla notte, come Orfeo, personificazione dell'arte che si volta verso la notte, l'altra notte – Euridice –, punto estremo e buio che l'arte sembra mirare. Lo sguardo di Orfeo, il suo desiderio impaziente rompe la necessità/possibilità del ritorno; in luogo di illuminare lo spazio circostante, esso fa piombare il tutto in una notte senza fine, senza risveglio: l'oscuramento temporaneo diviene eclissi totale e fissa<sup>16</sup>. O come Ulisse che, con un capovolgimento di prospettiva unico, è colui che *purtroppo* resiste alle Sirene, che non soccombe al fascino del loro canto, canto al

---

l'autore stesso, può sovrastare, di conseguenza dominare, 'al di là del senso' irriducibile che autore e lettore devono pazientemente, indefinitamente *subire*».

<sup>15</sup> Si confronti: J.P. SARTRE, «*Aminadab*» ou du fantastique considéré comme un langage in *Situations I. Essais critiques*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 113-132.

<sup>16</sup> Si confronti: M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, pp. 226-230, tr. it. *Lo spazio letterario*, di G. Zanobetti, Einaudi, Torino, 1967, pp. 147-151. Cito da pp. 148-149: «[...] Orfeo non ha mai smesso di essere rivolto verso Euridice: egli l'ha vista invisibile, l'ha toccata intatta, nella sua assenza d'ombra, nella presenza velata che non dissimulava la sua assenza, che era presenza della sua assenza infinita. Se egli non l'avesse guardata, non l'avrebbe attratta, e senza dubbio ella non è là [...]. Guardare Euridice, senza preoccuparsi del canto, nell'impazienza e nell'imprudenza del desiderio che dimentica la legge, tutto questo è l'*ispirazione*. L'*ispirazione* trasformerebbe dunque la bellezza della notte nell'irrealtà del vuoto, farebbe di Euridice un'ombra e di Orfeo l'infinitamente morto». ID., *L'infinito intrattenimento*, op. cit., pp. 254-262. Si confronti anche W. TOMMASI, «*Per un'esperienza non dialettica della parola. La presenza di Hegel nel primo Blanchot*» in *La Nuova Corrente*, n° 32, 1985, pp. 72-73 da cui cito: «Nello sguardo di Orfeo Blanchot vede il carattere fondamentale dell'arte, il suo tendere, grazie al desiderio divorante che l'anima e che a sua volta è attirato da una potenza più grande, la fascinazione verso il punto estremo in cui l'arte non può che perdersi, distruggersi come opera determinata, andare incontro al proprio necessario fallimento [...]. La potenza dell'arte, la padronanza del canto è ciò che ha permesso a Orfeo di scendere nella notte, negli Inferi; ma il suo sguardo è attirato dal punto estremo dell'arte, dalla profondità dell'abisso [...]. Il compito di Orfeo è però quello di riportare Euridice al giorno, restituendole forma, figura e realtà; ma può farlo solo volgendo le spalle, può attirarla solo distogliendosi, senza guardare in faccia il punto oscuro che è l'origine del suo canto; può avere la profondità solo nella dissimulazione, attirando Euridice nascosta nella notte verso il giorno, facendone un'opera reale che appartenga al giorno. Ma Orfeo dimentica l'opera che deve compiere, la dimentica necessariamente, perché il suo desiderio, la fascinazione imperiosa che lo divora, lo spinge a guardare in faccia questo punto estremo, la profondità della notte, ciò che non può esser guardato direttamente. [...] Orfeo è sceso negli Inferi per cercare proprio questo: la profondità della notte nella sua oscurità impenetrabile [...]. Il giorno condanna questo movimento che ha dimenticato ogni misura, che opera nella dismisura [...]».

quale avrebbe dovuto abbandonarsi senza lacci, né filtri<sup>17</sup>. La magia, la seduzione del canto che attrae verso un punto senza fondo, verso l'abisso che occorre abbracciare per lasciarsi andare. O ancora, come Tristano ed Isotta, gli amanti *inaccessibili* l'uno all'altra<sup>18</sup>; o come Don Giovanni, l'uomo – ma alla fine un uomo qualunque – della fascinazione e del desiderio, che attrae e subisce il medesimo fascino delle sue conquiste, che entra con esse nel vortice del suo stesso desiderare gioioso ed incurante<sup>19</sup>,

---

<sup>17</sup> M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1959, pp. 15-16. Cito da p. 11: «È vero, Ulisse le ha vinte, ma in che modo? Ulisse, la caparbieta e la prudenza di Ulisse, la sua perfidia che l'ha condotto a gioire dello spettacolo delle Sirene, senza rischi e senza accettarne le conseguenze, questo vile, mediocre e tranquillo godimento, misurato, come conviene ad un Greco della decadenza che non merita di essere l'eroe dell'*Iliade*, questa codardia felice e sicura, del resto fondata su di un privilegio che lo pone fuori dalla condizione comune, dal momento che gli altri non hanno il diritto alla felicità dell'élite, ma solo al piacere di vedere il loro capo contorcersi ridicolmente [...] l'attitudine di Ulisse, questa sordità sorprendente di colui che è sordo perché intende [...]». Inoltre, cosa intonano le Sirene? I loro suoni si tramutano realmente in voci, anche se queste fossero insensate? Ebbene, le Sirene non cantano, almeno non nel senso che noi intendiamo, secondo Blanchot: da pp. 9-10: «Le Sirene: sembra che esse cantino, ma in un modo che non soddisfava, che lasciava solamente intendere verso quali direzioni si aprivano le vere fonti e la vera felicità del canto. Tuttavia, attraverso i loro canti imperfetti, che non era altro che un canto ancora a venire, esse conducevano il navigatore verso quello spazio dove inizierebbe veramente cantare. [...] Questo canto, non occorre dimenticarlo, si rivolgeva a dei navigatori, uomini del rischio e del movimento ardito, ed era anch'esso una navigazione: era una distanza, e ciò che rivelava, era la possibilità di percorrere questa distanza, di fare del canto il movimento verso il canto e di questo movimento l'espressione del più grande desiderio. Strana navigazione, ma verso quale scopo? È sempre stato possibile pensare che tutti coloro che se ne erano accostati, non avevano fatto altro che avvicinarsi ed erano morti per impazienza, per aver prematuramente affermato: è qui; qui getterò l'ancora. Secondo altri, al contrario era troppo tardi: la fine era sempre stata superata; l'incanto, attraverso una promessa enigmatica, esponeva gli uomini ad essere infedeli a loro stessi, al loro canto umano e anche all'essenza del canto, svegliando la speranza e il desiderio di un al di là meraviglioso, e questo al di là non rappresentava che un deserto [...]».

<sup>18</sup> Si confronti: M. BLANCHOT, *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., pp. 254-262. Da p. 259 cito: «Ecco perché questi amanti sensibili non solo alla bella presenza, ma alla fatale attrazione dell'assenza, questi amanti privi di esitazione, di riserve o di dubbi, lasciano anche l'impressione di un'intimità assoluta e assolutamente priva di intimità; sono dominati dalla passione del fuori [...] legati dall'assenza di legame. Né separati, né divisi: inaccessibili e, nell'inaccessibilità, legati da un rapporto infinito». Più avanti, a p. 261, si legge: «Dietro la storia di Tristano e di Isotta bisogna forse cogliere quest'ombra. L'oblio è lo spazio muto e chiuso dove il desiderio vaga senza fine; chi è dimenticato è desiderato; ma l'oblio dev'essere profondo». Si confronti anche: ID., *La Communauté inavouable*, Minuit, Paris, 1983, pp. 73-74.

<sup>19</sup> Si confronti: ID., *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., pp. 254-262. Da p. 256-257 cito: «Chi desidera non è legato solo alla ripetizione di ciò che sempre ricomincia; chi desidera entra nello spazio dove la lontananza è l'essenza della vicinanza [...] Don Giovanni vive nel campo della fascinazione, esercitandola, utilizzandola e godendone, e preservando al tempo stesso col dominio e l'incessante rinnovamento la libertà del desiderio a cui non vuole rinunciare [...] egli potrebbe anche limitarsi ad una sola donna, potrebbe possederla una volta sola, a patto però di desiderarla non come l'unica ma come l'unità che coinvolge l'infinito della ripetizione. [...] Don Giovanni non desidera per avere o per possedere [...]. Egli desidera e basta: naturalmente il suo è un desiderio che afferra e prende, ma per la forza gioiosa e il rapimento del desiderio, senza secondi fini, senza preoccupazione e con una innocenza lievemente impudente che si stupisce quando suscita dei rimproveri. [...] Non è solo l'uomo affascinante che gode indirettamente della passione che ha ispirato; egli entra nel gioco di persona, e i suoi capricci sono capricci del desiderio, hanno la subitanità, la gioventù, l'ardore e, per dirlo ancora una volta, la festosità di un desiderio necessariamente felice. [...] un uomo che introduce nella notte la vivacità e il brio del giorno. Ha semmai un'unica debolezza, un insormontabile partito preso: vuole essere insieme desiderio e libertà, libertà desiderante, l'uomo capace di restare, nella pesantezza della fascinazione, leggerezza, azione sovrana, padronanza». È impossibile non vedere in queste descrizioni un richiamo non solo all'opera

personificazione del fuoco del desiderio che brucia senza mai consumarsi. Riproporre semplicemente questi temi sarebbe come intessere un commentario infinito ed esclusivamente fine a se stesso. Probabilmente, una lettura dettagliata e puntuale di uno o più testi messi in relazione tra loro a partire da un argomento potrebbe illuminare i tanti punti impenetrabili dell'opera blanchotiana, ma qui è la motivazione, le domande, il sostrato, ciò che ha determinato l'interesse dello scrittore, a stimolare il nostro. Ed occorre sottolineare come i temi della notte, del fuori, del neutro e del disastro si avvicinino all'interno dell'intera opera di Blanchot, ma non crediamo che sia necessaria una distinzione o un'analisi minuziosa di ognuno di questi. Pensiamo piuttosto che tutti possano essere considerati come articolazioni di uno stesso pensiero, quello (del) neutro, attraversate da esso e dette nel suo "linguaggio".

Se si parte dalle pagine che Blanchot, in apertura de *Lo Spazio letterario*, dedica allo studio della solitudine che accomuna l'opera (in generale) e l'artista, non possiamo che trovarci in una situazione paradossale, o perlomeno il nostro proposito è fin da subito messo in discussione. Tra lo scrittore e l'opera (letteraria, in questo caso) c'è uno scarto, una distanza che Blanchot designa come solitudine, la stessa distanza che esiste tra l'inizio e il compimento di quest'inizio, perché l'opera sembra acquisire ai suoi occhi una "anima" propria, una vita separata da colui che la scrive: «Lo scrittore scrive un libro, ma il libro non è ancora l'opera; l'opera non è tale se non quando in essa, nella violenza di un cominciamento che le è proprio, si pronuncia la parola 'essere'»<sup>20</sup>. L'opera è solitaria, dunque, ma nel significato di indipendente: la solitudine infatti non designa alcuna incomunicabilità – inaccessibilità – dell'opera; non è una chiusura, un

---

mozartiana ma anche all'interpretazione kierkegaardiana del *Don Giovanni* presenti in *Enten-eller* dove il filosofo affermava: «Per essere seduttore occorre sempre una certa riflessione e una certa coscienza, ed è solo quando queste sono presenti che può essere appropriato parlare di scaltrezza, di mosse e di abili assalti. Questa coscienza manca a Don Giovanni. Egli perciò non seduce. Egli desidera, ed è questo desiderio ad avere un effetto seducente, in tal senso egli seduce. Egli gode dell'appagamento del desiderio; appena ne ha goduto, cerca un nuovo oggetto, e così all'infinito».

<sup>20</sup> M. BLANCHOT, *Lo Spazio letterario*, op. cit., p. 8.

isolamento, al contrario, sembra essere un'apertura nella misura in cui l'opera permette al lettore di entrare «in questa affermazione della solitudine, come colui che la scrive appartiene al rischio di questa solitudine»<sup>21</sup>. Lo scrittore, così, è costantemente posto di fronte a ciò che l'opera è e a ciò che egli manca poiché ogni sua intrapresa risulta vana dal momento che si scontra con l'*affermazione impersonale ed anonima* dell'opera<sup>22</sup>: l'opera in questo senso è infinita. Né compiuta, né incompiuta: essa è e al di fuori di questo essere non è niente. Solitudine dell'opera legata alla solitudine dell'autore che sembra come ossessionato di finire ciò che ha iniziato o di riprendere questa stessa fine in una nuova opera, dando il via così ad un nuovo incominciamento senza termine, in una ripetizione infinita. Ossessione o necessità se in questa ripetizione si scorge il tentativo di «preservare ricominciando ciò che per lui non comincia mai»<sup>23</sup>. L'opera prende forma man mano, rispondendo ad un'esigenza che gli stessi romanzi, gli scritti politici, le lettere, i saggi di critica letteraria di Blanchot in qualche modo ci mostrano: l'opera ha una vita propria, indipendente da colui che la scrive: segue un cammino, incontra sul suo percorso ostacoli ma nelle sue soste, anche tante oasi dove prendere le forze e proseguire più tenacemente di prima. Eppure, tutto questo discorso sembrerebbe presupporre ancora un potere da parte dello scrittore, quello di plasmare la propria opera, di poterla quantomeno dominare: potere sotto forma di utilizzo delle diverse forme linguistiche, padronanza delle parole, controllo su ciò che, attraverso esse,

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, da p. 9 cito: «Lo scrittore appartiene all'opera, ma ciò che appartiene a lui è soltanto un libro, un cumulo muto di parole sterili, quel che c'è di più insignificante al mondo. Lo scrittore che prova questo vuoto, crede soltanto che l'opera sia incompiuta, e crede che un po' più di lavoro, l'alea di momenti favorevoli gli permetteranno, a lui solo, di finirla. Si rimette dunque all'opera. Ma ciò che vuole terminare da solo resta l'interminabile, lo associa ad un lavoro illusorio. E l'opera, alla fine, lo ignora, si richiude nella sua assenza, nell'affermazione impersonale, anonima che essa è – e niente di più».

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 10, da cui cito ulteriormente: «La solitudine dello scrittore, questa condizione che è il suo rischio, deriverebbe dunque dal fatto che egli appartiene, nell'opera, a ciò che è sempre prima dell'opera. Attraverso di lui, l'opera ha luogo, è la fermezza del cominciamento, ma egli stesso appartiene a un tempo in cui domina l'indecisione del ricominciare. L'ossessione che lo lega ad un tema privilegiato, che l'obbliga a ridire ciò che ha detto [...] illustra la necessità in cui si trova apparentemente di ritornare allo stesso punto, di ripassare per lo stesso percorso [...], di appartenere all'ombra degli avvenimenti, non alla loro realtà, all'immagine e non all'oggetto, a ciò che permette che le parole stesse possano diventare immagini, apparenze, e non segni, valori, potere di verità».



egli vuole esprimere. Ma, tale padronanza è fasulla perché non fa altro che «mantenerlo in contatto con la passività originaria in cui la parola [...] non può mai essere controllata, nemmeno colta, resta l'inafferrabile»<sup>24</sup>. Paradossalmente, l'unico potere nelle mani dello scrittore è quello di smettere di scrivere, forse non iniziare neppure. Così, se «scrivere è consegnarsi al fascino dell'assenza di tempo»<sup>25</sup>, scrivere significa anche avere a che fare con un'assenza di sistematicità, un'insufficienza di punti di riferimento precisi, senza inizio né fine: la scrittura è così un luogo senza luogo dove regna sovrana una mancanza di tempo. Scrittura come spazio vuoto in cui si avvicinano l'*attesa* (e) l'*oblio*, temporalità senza tempo e senza qualcuno in grado di reggerle sulle spalle. L'opera affascina, attrae e trascina nel suo movimento di seduzione: scrivere non è entrare a far parte di un dispositivo concatenato, in cui si ha già la trama definita da seguire scrupolosamente, un percorso o un'idea da sviluppare, un progetto da realizzare, ma è affidarsi al caso, al frammento, al rischio, anche, di un'*assenza di libro*. Considerate tali premesse, ci si aspetterebbe di avere a che fare con uno scrittore non molto produttivo: al contrario. Blanchot ha fatto di ogni suo scritto – romanzo, saggio, articolo, intervento che sia – un luogo dove interrogarsi ed interrogare lo statuto della scrittura (e di colui che scrive), mettendo in discussione tale statuto: interrogazione costruita a partire da un punto e fatta girare, crescere, dilatare iperbolicamente,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 11. Ancora sul carattere inafferrabile dell'opera si legge a p. 12: «Lo scrittore non appartiene più al dominio magistrale dove esprimersi significa esprimere l'esattezza e la certezza delle cose e dei valori secondo il senso dei loro limiti. Ciò che si scrive rimanda colui che deve scrivere ad una affermazione sulla quale non ha autorità; affermazione priva a sua volta di consistenza, che non afferma niente, che non è il riposo, la dignità del silenzio, poiché essa è ciò che parla ancora quando tutto è stato detto, ciò che non precede la parola, poiché le impedisce piuttosto d'essere parola inaugurale, come le toglie il diritto e il potere di interrompersi. Scrivere, vuol dire rompere il legame che unisce la parola a me stesso [...]. Vuol dire, inoltre, sottrarre il linguaggio al corso del mondo, destituirlo di ciò che fa di lui un potere attraverso il quale, se io parlo, è il mondo che si parla, è il giorno che si edifica nel lavoro, nell'azione e nel tempo [...]. Scrivere, vuol dire farsi l'eco di ciò che non può cessare di parlare, - e, proprio per questo, per divenirne l'eco, devo in un certo modo imporgli silenzio. Porto a questa parola incessante la decisione, l'autorità del mio silenzio. Rendo *sensibile*, con la mia silenziosa mediazione, l'affermazione ininterrotta, il mormorio gigantesco, sul quale il linguaggio aprendosi si fa immagine, immaginario, profondità parlante, indistinta, pienezza che è vuoto».

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 15. Si confronti anche: ID., *Le livre à venir*, op. cit., p. 270.

incessantemente; interrogazione come continua ricerca<sup>26</sup>. Ed è una ricerca che coinvolge ogni campo. È proprio a partire da una riflessione sulla parola *letteratura* che Blanchot tenta di circoscrivere il suo campo d'indagine. La letteratura non è un'insieme di opere, né l'esposizione della cultura di un popolo, non è ciò che racchiude un testo, né tanto meno può essere racchiusa in un testo, fosse anche questo enciclopedico; non è un sistema, né un'erudizione forbita che permette di interpretare ciò che è stato scritto<sup>27</sup>. In Blanchot essa sembra assumere le sembianze di una fonte inesauribile di molteplici significati. In effetti, per lo scrittore la letteratura non può essere ridotta nemmeno ad un problema linguistico, essa è «un'esperienza totale, una domanda che non sopporta limiti»<sup>28</sup> e che viene da egli definita come una passione, anzi *la* passione della domanda stessa; una domanda che si interroga su quali siano i compiti della letteratura, quale ruolo essa occupi nel panorama culturale, quale sia insomma la sua essenza e se alla fine questa essenza non sia la fuga da ogni *determinazione essenziale*, se alla fine, l'essenza della letteratura non sia il suo *dileguamento*. Forse, è proprio la passione a spiegare il passaggio dalla politica alla letteratura che avvenne nel secondo dopoguerra: un passaggio che per alcuni critici (P. Mesnard, M. Antonioli) sembra tuttavia scavare sempre più una distanza tra il piano

---

<sup>26</sup> Si confronti: M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., pp. 35-36, da cui cito: «Ricordo che originariamente il termine trovare [...] equivaleva a girare, fare il giro, andare attorno [...]. Trovare era quasi sinonimo di cercare. [...] Trovare, cercare, tornare, andare attorno: sì, sono parole che indicano movimenti, ma sempre movimenti circolari. Come se il senso della ricerca fosse necessariamente quello di incurvarsi girando. [...] Trovare significa cercare attraverso il rapporto col centro che è propriamente l'introvabile. – Il centro permette di trovare e di far girare, ma non si trova. È mai possibile che la ricerca sia questa ricerca temeraria che vorrebbe sempre giungere al centro e non si accontenta di agire in riferimento ad esso? È comunque una conclusione affrettata [...] la ricerca sarebbe affine all'errore. Errare vuol dire girare e rigirare, abbandonarsi alla magia del percorso aggirante [...] non più protetto dal centro, ma in sua balia»

<sup>27</sup> Si confronti ID., *Le livre à venir*, op. cit., pp. 265-274. Cito da pp. 271-272: «E non è notevole, ma enigmatico [...] che [...] la letteratura, così contestata come attività qualificata, come unità dei generi, come mondo in cui trovano rifugio l'ideale e l'essenziale, divenga la preoccupazione, sempre più presente [...]. Preoccupazione dove, è vero, ciò che è in causa è forse la letteratura, ma non come una realtà definita e sicura, un insieme di forme, nemmeno un modo di attività comprensibile: piuttosto come ciò che non si scopre, non si verifica né si giustifica mai direttamente [...], che si coglie solo là dove si va al di là, attraverso una ricerca che non deve per niente preoccuparsi della letteratura, di ciò che essa è "essenzialmente", ma che si preoccupa al contrario di ridurla, di neutralizzarla o, più esattamente, di discendere [...] fino al punto in cui non sembra parlare che la neutralità impersonale».

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 284. Si confronti anche: ID., *De Kafka à Kafka*, op. cit., p. 11: «Ammettiamo che la letteratura cominci nel momento in cui la letteratura diviene una domanda».

politico e quello letterario, nonostante per altri (C. Bident, A. L. Nordholt) è come se Blanchot non avesse fatto altro che trasfondere i temi e il piglio dall'uno all'altro. Forse, è solo attraverso l'esperienza politica che è possibile comprendere alcuni dei risvolti del pensiero blanchotiano, come ad esempio quello del neutro. E tuttavia, qui è come se ci trovassimo di fronte ad un passaggio segreto che permette lo scambio reciproco, il ritorno da un piano all'altro, senza pregiudicare nessuno dei due, tanto è vero che l'attenzione nei confronti della politica, di alcuni temi, gli viene offerto proprio dal versante letterario, in primo luogo da Mallarmè. Ci riferiamo ad esempio alla riflessione mallarmiana rivolta all'anonimato dell'autore e che Blanchot analizza nella raccolta *Le livre à venir* e che farà propria: così come Mallarmè affermava che l'opera esige la sparizione *elocutoria* di colui che scrive, così Blanchot sperimenterà, tra gli anni '60 -'70, l'anonimato della scrittura politica. Inoltre, non bisogna dimenticare quanto la novella *Un coup de dés* – l'esperienza di *Igitur* – sia decisiva, come vedremo, per la considerazione blanchotiana della notte e per la definizione del neutro<sup>29</sup>. La commistione tra letteratura e politica si può riscontrare anche all'interno del saggio *La littérature et le droit à la mort* che uscì dapprima nella rivista *Critique* (1948) e che entrò poi a far parte delle raccolte *La Part du feu* (1949) e *De Kafka à Kafka* (1981), nella misura in cui Blanchot fa collimare in ogni punto la letteratura con la rivoluzione. Entrambe, per lo scrittore, rappresentano il «[...] passaggio dal niente al tutto [...]. L'azione rivoluzionaria si scatena con la stessa potenza e la stessa facilità con cui lo scrittore ha bisogno di allineare alcune parole per cambiare il mondo. Essa ha anche la stessa esigenza della purezza e di quella certezza che tutto ciò che essa fa, vale assolutamente [...], è la fine ultima, l'Ultimo Atto.

---

<sup>29</sup> Per quanto riguarda l'influenza di Mallarmè si leggano le pagine 301-332 de *Le livre à venir*, op. cit. Cito inoltre da p. 322: «È l'eterno niente allora che *Igitur* cercava di raggiungere? Una pura e definitiva vacanza? No, ma un lieve movimento indefinito d'assenza [...] i "paraggi del vago in cui ogni realtà si dissolve", senza che questa dissoluzione possa mai dissolvere il movimento di questa dissoluzione, divenire incessantemente in divenire nella profondità del luogo».

*Quest'ultimo atto è la libertà, e c'è solo la scelta tra la libertà e niente [...] la sola parola sopportabile è: la libertà o la morte»<sup>30</sup>. Il riferimento alla morte non è qui secondario, del resto già il titolo del saggio può essere considerato la bussola per orientarsi nei confronti del tema trattato dal momento che la morte è ciò che permette di avvicinarsi all'essenza della letteratura, è ciò che mette in luce una contraddizione fondamentale che abita non tanto il discorso comune, quanto quello letterario. La morte è infatti presente nelle parole. Quando parliamo è la morte, per Blanchot, che parla nelle parole, ma cosa significa questo? Quando parlo di una cosa, anche se sto dicendo che in quel momento essa è lì, affermo nello stesso tempo che può essere sottratta a se stessa e rimandata ad «*un niente di esistenza e di presenza; il mio linguaggio significa essenzialmente la possibilità di questa distruzione [...]»<sup>31</sup>. Questa distruzione, la morte, è ciò che consente paradossalmente di accedere al senso specifico delle parole, se essa non ci fosse cadremmo in un non senso senza via d'uscita. Quando si nomina qualcosa è come se si facesse riferimento non alla presenza, ma alla sua assenza<sup>32</sup>. E la morte non riguarda solo le cose ma anche colui che le nomina: anche io che parlo, nominandomi, sono una presenza impersonale, quando «*parlo nego l'esistenza di quello che dico, ma nego anche l'esistenza di colui che lo dice»<sup>33</sup>.***

Eppure, la morte, cui la letteratura rimanda, si rivela come l'*impossibilità di morire*, è l'impossibilità di finire, come un movimento che non cessa mai ma che è sempre appunto in movimento. Si potrebbe paragonare ciò all'*Aufhebung* perché, secondo Blanchot, la cosa nominata, pur se soppressa,

---

<sup>30</sup> M. BLANCHOT, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris, 1981, p. 32. É qui presente, sebbene in questa sede solo accennata, anche una riflessione su Sade - altra figura di notevole spessore per Blanchot e costante punto di riferimento per il suo pensiero - e il suo legame con la Rivoluzione Francese e il Terrore.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>32</sup> Si confronti *ibidem*, p. 38 e 41: «*Il linguaggio corrente chiama un gatto gatto, come se il gatto vivo e il suo nome fossero identici, come se il fatto di nominarlo consistesse a fissare di lui la sua assenza, ciò che esso non è. [...] Dico un fiore! Ma, nell'assenza in cui lo nomino, attraverso l'oblio in cui relego l'immagine che esso mi dona [...] convoco appassionatamente l'oscurità di questo fiore, questo profumo che mi penetra e che non respiro, questo polline che mi impregna ma che non vedo, questo colore che è traccia e non luce.*».

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 38.

è allo stesso tempo mantenuta, come ciò che resta quando tutto viene meno. Ma ciò significa pure che la letteratura non fa che dire e non fa che ripetere ciò che dice, mostrando l'incapacità di sfuggire a questa *eterna ripetizione*: essa ricorda che ciò che è venuto meno continua comunque ad essere e non come presenza positiva, gioiosa, ma come ossessione, orrore. Così, paradossalmente, il maggior timore non è l'avere a che fare con la morte, che è comunque all'opera come noi nel mondo, ma è l'essere inchiodati all'esistenza e non potersi sottrarre ad essa: «*C'è dell'essere [...] e c'è un mondo, perché possiamo distruggere le cose e sospendere l'esistenza. [...] la morte è la possibilità dell'uomo, è la sua chance [...] è la più grande speranza degli uomini, la sola speranza di essere uomini [...] l'esistenza fa loro paura, non a causa della morte che potrebbe mettervi un termine, ma perché essa esclude la morte, perché al di sotto della morte essa è ancora lì, presenza nel fondo dell'assenza*»<sup>34</sup>. Tuttavia, per Blanchot, esiste una differenza tra il linguaggio corrente e quello letterario: infatti, il primo, nel momento in cui "afferma" la cosa rimandandola quindi alla sua assenza la riporta anche in vita. L'ambiguità del linguaggio risiede proprio nel fatto che mentre si riferisce alla non esistenza di una cosa, questa non esistenza diviene parola, essa significa in modo concreto, la cosa cioè diviene *realmente* presente: «*la parola le restituisce, sul piano dell'essere (l'idea), tutta la certezza che aveva sul piano dell'esistenza*»<sup>35</sup>. Ciò garantisce la

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 51-52. Cito ancora da p. 52: «*La morte lavora con noi nel mondo; potere che umanizza la natura, che eleva l'esistenza all'essere, essa è in noi, come la nostra parte più umana; essa non è morte che nel mondo [...] morire è spezzare il mondo; è perdere l'uomo, annientare l'essere; dunque è anche perdere la morte, perdere ciò che in essa e per me ne faceva la morte. Finché vivo, sono un uomo mortale, ma, quando muoio, cessando di essere un uomo, cesso anche di essere mortale, non sono più capace di morire, e la morte che si annuncia mi fa orrore, perché la vedo così come essa è: non più morte, ma impossibilità di morire*». In queste pagine sono chiaramente espliciti i riferimenti a *De l'existence à l'existant* di E. Lévinas.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 39. Secondo Blanchot, la letteratura risponde a due esigenze: da un lato essa è rivolta verso la negazione mediante la quale le cose «*sono separate da loro stesse e distrutte per essere conosciute, assoggettate, comunicate. Questo movimento di negazione [...] essa vuole coglierlo in se stesso, e vuole raggiungere i suoi risultati nella loro totalità. [...] le cose reali, prese una ad una, rimandano tutte all'irrealtà che insieme costituiscono, ed è questo punto di vista che la letteratura considera come suo, guardando le cose dal punto di vista di questo tutto ancora immaginario [...]. Ma c'è un secondo versante. La letteratura è allora la cura della realtà delle cose, della loro esistenza sconosciuta, libera e silenziosa [...]*», *ibidem*, pp. 44-45.

tranquillità del nostro quotidiano, l'acquietamento di fronte a ciò che ci circonda, a ciò che possiamo fare nostro perché dandogli un nome ce ne appropriamo e questa appropriazione ci rassicura, ci mette al sicuro da ogni minaccia di instabilità. La letteratura, al contrario, ha a che fare con l'inquietudine, è intrisa di inquietudine – la stessa materia di cui è fatta la filosofia –, essa è l'ossessione della notte: «[...] *non si confonde con la coscienza che illumina e decide; essa è la mia coscienza senza moi, passività radiante di sostanze minerali [...]*»<sup>36</sup>. Di qui, il legame tra la letteratura e la filosofia che va al di là dei rapporti personali di Maurice Blanchot, della sua amicizia, ad esempio, con alcune personalità filosofiche, ragion per cui a volte nell'ambiente accademico il suo nome è spesso associato alla filosofia. Questo *al di là* non significa misconoscere la vicinanza di idee, lo scambio fecondo, là dove questo si è verificato: al contrario, studiare le opere di Blanchot, dai romanzi fino ai saggi teorici senza considerare il contesto in cui esse sono nate, il terreno da cui hanno tratto sempre nuova linfa per rigenerarsi, sarebbe un grande errore di metodo oltre che un tralasciare le relazioni che formano, dirigono, limano ed influenzano, a volte in modo imprescindibile, le esperienze di ognuno di noi. Questo *al di là* significa mostrare l'originalità di un pensiero e poi accostarlo per prossimità o lontananza agli altri che lo hanno incrociato o anche solo sfiorato.

### *L'alba o il crepuscolo della filosofia?*

L'interesse di Blanchot per la filosofia si può collocare intorno agli anni '20-'30 quando inizia a seguire i corsi all'Università di Strasburgo ed incontra colui che egli stesso ricorderà sempre, sia in occasione delle celebrazioni che nei testi, soprattutto del dopoguerra; testi all'interno dei quali risulta compito complicato se non impossibile discernere il contributo reciproco, la

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 42: «Essa non è la notte, ne è l'ossessione; non la notte, ma la coscienza della notte che senza riposo veglia per sorprendersi e che a causa di ciò si dissipa senza tregua».

notevole affinità di alcune tematiche così come la differenza netta con il filosofo E. Lévinas. I due si incontrano nel 1926, diventano amici e, dalle testimonianze rilasciate<sup>37</sup>, la loro frequentazione risulterà sorprendentemente fruttuosa per entrambi. Al di là così delle divergenze politiche<sup>38</sup>, credo

---

<sup>37</sup> Si confronti: F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas, qui êtes vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987, pp. 59-60 da cui cito: «Ho avuto fin da subito l'impressione di un'estrema intelligenza [...], molto lontano da me politicamente in quel periodo, era monarchico, ma ben presto ci attaccammo l'uno all'altro. [...] Ha attraversato un'evoluzione tutta interiore verso la quale non ebbe mai la minima concessione, nemmeno nei confronti di se stesso. Imppressione di un uomo senza opportunismo. [...] Sceglieva sempre il cammino più inatteso e più nobile, il più duro. [...] Molto presto, mi ha fatto leggere Proust e Valéry: non si è parlato molto, se ho buona memoria, di surrealismo. Le nostre conversazioni riguardavano anche l'interesse che egli ha avuto fin da subito nei confronti della fenomenologia [...]»; A.M. LESCOURRET, *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris, 1994, in particolare pp. 64, 68, 110-115; S. MALKA, *Lévinas. La vie et la trace*, Albin Michel, Paris, 2005, pp. 39-50, cito da pp. 44-45: «Molto presto, i due uomini legheranno. La loro amicizia sembra tuttavia improbabile. Uno è un Russo emigrato, amante della Francia del capitano Dreyfus e dell'abate Gregoire, imbevuto di cultura ebraica. L'altro è figlio di una famiglia borghese, legato a dei circoli maurrasiani e non tarderà a collaborare con riviste di estrema destra. Sono più distanti di quanto si possa essere. [...] Blanchot gli fa leggere Proust e Valéry. Nel suo rapporto tradizionale con la letteratura, nei suoi gusti personali, nei suoi riferimenti, tanto sul versante russo che francese, Lévinas è classico. [...] Attraverso Blanchot egli ha l'accesso ad opere più moderne. [...] Lévinas, dal suo canto, gli fa leggere Tolstoj e Dostoevski, gli parla di Husserl e Heidegger di cui seguirà i corsi a Friburgo in Germania. Anche da questo lato l'influenza esercitata sarà duratura. Tutto li oppone, ma nasce tra di essi un'amicizia profonda ed una complicità intellettuale»; E. LÉVINAS, «Témoignage» in *L'Œil de bœuf*, op. cit., p. 39. Inoltre, M. BLANCHOT, *Notre compagne clandestine*, in AA. VV., *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place, Paris, 1980, p. 80 da cui cito: «Ma aggiungerò [...] che da quando, più di cinquant'anni fa, ho incontrato – incontro felice, nel senso forte del termine – Emmanuel Lévinas, una specie di evidenza mi ha persuaso che la filosofia era la vita stessa, la giovinezza nella sua passione smisurata e tuttavia ragionevole che si rinnova incessantemente o all'improvviso nella freschezza di pensieri del tutto nuovi, enigmatici, oppure di nomi ancora sconosciuti che poi avrebbero brillato prodigiosamente»; ID., *N'oubliez pas* in *L'Arche*, n° 373, mai 1988, da cui cito: «Credo sia noto tutto quello che devo ad Emmanuel Lévinas, oggi il mio amico di più vecchia data, il solo che mi autorizza a dargli del tu. Si sa anche che ci siamo incontrati all'Università di Strasburgo nel 1926, dove tanti illustri maestri non ci rendevano la filosofia mediocre. Questo incontro fu dovuto al caso? Forse. Ma l'amicizia non fu casuale o fortuita. Qualcosa di profondo ci spingeva l'uno verso l'altro. [...] E nello stesso tempo gli devo l'approccio con Husserl e Heidegger di cui aveva seguito i corsi [...]. Lasciammo quasi negli stessi anni Strasburgo per Parigi, ma sebbene il contatto non fu mai rotto, fu necessaria la sciagura di una guerra disastrosa perché la nostra amicizia, allentata, si rafforzasse, tanto più che prigioniero all'inizio in Francia, egli mi affidò, attraverso una richiesta in qualche modo segreta, di vegliare su alcuni cari minacciati dai pericoli di una politica purtroppo detestabile».

<sup>38</sup> Effettivamente, queste divergenze furono sempre molto notevoli e non solo in riferimento al periodo della II Guerra Mondiale: in occasione della guerra d'Algeria e dell'affare De Gaulle, nei confronti dei quali Blanchot prese una posizione inequivocabile, Lévinas mantenne uno stretto riserbo, così come nei confronti della rivoluzione del maggio del '68 sulla quale Lévinas si pronunciò con queste parole nell'intervista rilasciata a F. POIRIÉ, op. cit., p. 130: «Nel maggio '68, avevo la sensazione che tutti i valori fossero contestati come borghesi. Ciò era molto impressionante. Eccetto uno: Autrui. Nessuno ha mai detto che il diritto dell'altro uomo – malgrado ogni liberazione dell'Io spontaneo, malgrado tutte le licenze del linguaggio, il disprezzo dell'Altro in quanto altro – restava impronunciabile». Si confronti anche l'intervista rilasciata a S. MALKA, «Emmanuel Lévinas ou la passion de l'autre» in *L'Arche*, n° 296, novembre 1981. In opposizione a ciò cito le due testimonianze riportate da Blanchot in riferimento al maggio '68, quando uno dei leaders del movimento studentesco, Daniel Cohn-Bendit, ricevette un decreto di espulsione da parte delle autorità dopo essere stato oggetto di chiare allusioni antisemite. Una è contenuta in M. BLANCHOT, *Écrits politiques*, op. cit., p. 125 da cui cito: «E la violenza più grande è avvenuta senza dubbio in quell'istante di non-violenza in cui, per respingere il divieto (Cohn-Bendit colpito da interdizione, questa la misera 'azione esemplare' del potere), migliaia di operai, studenti, rivoluzionari in questo caso in senso assoluto, scandirono il passo gridando «**Siamo tutti Ebrei tedeschi**»'. Questo non era mai stato detto in nessun luogo, in nessun momento: parola originaria che apre e capovolge

troppo spesso sottolineate per marcare sia la lontananza degli anni '30 che la vicinanza del dopoguerra (come se ci fosse un primo ed un secondo Blanchot) nel tentativo di accostare per forza i due uomini, basterebbe, laddove fosse necessario, rammentare l'aiuto prestato dallo scrittore ai familiari dell'amico, quando si è infatti offerto di nasconderli durante la II Guerra mondiale. Gli incontri tra i due pensatori, con il tempo, furono sostituiti dalle telefonate ma mai rapporto fu più vicino/distante, bizzarro/normale, aperto/discreto, sempre sincero, come quello che essi affidarono al dialogo a distanza costruito a partire dai loro libri. In questa sede non voglio mostrare ad ogni costo un'affinità: vedremo come i due pensieri opereranno in modo tangente, si intersecheranno anche ma acquisteranno, in questo percorso che porterà alcuni a vedere in essi due pensieri simili<sup>39</sup>, delle sfumature decisamente chiare e distinte, che da sole sono sufficienti a rivelare l'originalità delle loro esperienze. In ogni caso, l'influenza maggiore che Lévinas ebbe, dal punto di vista filosofico, su

---

le frontiere, che apre e sconvolge l'avvenire». L'altra testimonianza è contenuta in ID., *L'Amitié*, Gallimard, Paris, 1971, p. 129 da cui cito: «Se in Francia, nella rivolta che è stata Maggio '68, momento unico e sempre luminoso, nel corso di una manifestazione spontanea, migliaia di giovani rivoluzionari hanno fatto udire il grido “*Siamo tutti Ebrei tedeschi*”, ciò significava il rapporto di solidarietà e di fraternità con tutte le vittime dell'onnipotenza totalitaria, dell'inumanità politica e razzista, rappresentata dal nazismo – rapporto dunque con l'assoluto».

<sup>39</sup> Come ad esempio per T. REGNIER, «Lévinas, Blanchot: une proximité distante» in *Magazine littéraire*, n° 419, avril 2003, pp. 28-30. A dispetto, a volte, anche di loro stessi, come ad esempio in riferimento alla concezione del neutro che E. Lévinas attribuisce a Blanchot e che di rimando Blanchot attribuisce all'amico. Proprio in relazione a quest'ultima problematica si confronti: J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1997, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 116-117: «Si potrà sempre interpretare il discorso fenomenologico come prescrizione e al tempo stesso come descrizione neutra del fatto della prescrizione. Questa neutralizzazione resta sempre possibile, e temibile. È senz'altro uno dei rischi contro i quali si rivolge Lévinas ogni qualvolta se la prende con la neutralizzazione o con la neutralità – la stessa ch'egli imputa ad Heidegger e che, come curiosamente afferma, è stata così ben messa in luce dall'opera critica di Blanchot». Derrida, del resto, sottolinea, in una nota a p. 117 lasciandola tuttavia in sospeso, questa ambiguità interna al discorso levinassiano, imputandola ad una sorta di fraintendimento che resta tutto da chiarire: «Dato che il pensiero del Neutro – così come non cesserà di iscriversi nell'opera di Blanchot – non si lascia affatto ridurre a ciò che Lévinas intende per Neutro, un compito immenso e abissale resta qui aperto». Si confronti, inoltre: A. DAVID, «Derrida avec Lévinas: entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée» in *Magazine littéraire*, n° 419, avril 2003, p. 31 da cui cito: «Qualunque cosa Lévinas e Blanchot abbiano detto o lasciato apparire del loro accordo, della loro alleanza, li separa un abisso che potrebbe, se ci si volesse abbandonare a questo esercizio, dare luogo a delle irconciliabili differenze, a volte a delle opposizioni frontali o esplosive: sul “neutro”, per esempio, su un certo “anonimato”, e anche nella forma che prende la loro rispettiva distanza dal pensiero heideggeriano. [...] Senza dimenticare l'episodio “politico”, la loro esperienza o la loro rispettiva “pratica” politica, prima e dopo la guerra. [...] Occorre dunque smettere di metterli in relazione, assicurandosi, come se dicessero la stessa cosa. È presente tra essi, ridotto al silenzio, un terrificante luogo di dissenso».



Blanchot, come quest'ultimo stesso dichiarò in una lettera a C. David, si concretizzò nella scoperta e nella lettura di *Sein und Zeit*, nelle conversazioni sulla filosofia, in primo luogo, di Heidegger<sup>40</sup>. Seguendo le indicazioni che C. Bident fornisce nel suo saggio biografico su Blanchot, gli anni di Strasburgo sono cruciali non solo per la direzione che i due amici prenderanno, ma anche per le sorti del pensiero filosofico: Lévinas, infatti, è invitato a partecipare ad uno degli incontri franco-tedeschi che si tengono a Davos dal 17 marzo al 6 aprile 1929 tra Heidegger e Cassirer, nel corso del quale si scontrano in modo netto ed inequivocabile due concezioni, due interpretazioni della filosofia kantiana. Ciò che qui mi preme sottolineare con Bident è il fatto che Lévinas, di ritorno da Davos fa visita, insieme ad alcuni amici tra i quali è presente anche Blanchot, al professor Blondel: seppur non detto in maniera esplicita, si legge tra le righe lo scambio di riflessioni che deve essere avvenuto all'interno di questo circolo<sup>41</sup>. Ma, la passione di Blanchot nei confronti della filosofia sarà sempre viva: lo dimostrano le sue letture hegeliane, filtrate dall'interpretazione di A. Kojève, di Nietzsche, di Merleau-Ponty e di Bataille<sup>42</sup>. Ciò su cui, invece,

---

<sup>40</sup> Si confronti la lettera che M. BLANCHOT indirizzò a C. David nel novembre del 1987 e che venne pubblicata con il titolo «Penser l'apocalypse» ne *Le Nouvel Observateur* il 22 gennaio 1988 da cui cito: «Grazie a Emmanuel Lévinas, senza il quale, dal 1927 o 1928, non avrei potuto cominciare a comprendere *Sein und Zeit*, la lettura di questo libro provocò in me un vero choc intellettuale. Un evento di primaria importanza si era appena verificato: impossibile attenuarlo, anche oggi, anche nel mio ricordo».

<sup>41</sup> Sicuramente, in questo caso, si trattò appunto di uno scambio di riflessioni e non di una presa di posizione, almeno da parte di Blanchot, a favore o contro la filosofia heideggeriana, a favore o contro la filosofia levinasiana. Bisognerà, infatti, aspettare la fine degli anni '50 perché si cominci a delineare, nel suo pensiero, una chiara direttrice anti-heideggeriana pur nella presenza di alcune tematiche rivelatrice di una prossimità con Heidegger, presenza dunque per questo più problematica che mai, ed una vicinanza a temi levinasiani – l'Altro, la passività, l'esteriorità radicale – (al punto tale che sembra di assistere per un certo periodo ad una vera e propria osmosi) ed ebraiche. Si confronti a tal proposito: M. ZARADER, *L'être et le neutre. À partir de Maurice de Blanchot*, Verdier, Lagrasse, 2001.

<sup>42</sup> Sono troppo diffusi perché possano essere citati in estenso i luoghi in cui Blanchot fa riferimento esplicitamente o tacitamente a Hegel, cosa che avrebbe meritato un lavoro a parte, si vedano perciò a proposito: M. BLANCHOT, *La part du feu*, Gallimard, Paris, 1949; ID., *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris, 1981 che raccoglie studi effettuati tra gli anni quaranta e sessanta, particolarmente interessante è "La littérature et le droit à la mort" (pp. 11-61). Inoltre: F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris, 1971; T. PERLINI, «Maurice Blanchot: l'opera come presenza-assenza» in *La Nuova Corrente*, 1968, n° 45, ora in M. BLANCHOT, *Lautréamont e Sade*, tr. it di M. Bianchi e R. Spinella, Dedalo Libri, Bari, 1974, pp. 5-57; A.L. SCHULTE-NORDHOLT, *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, Droz, Genève, 1995, pp. 31-57; W. TOMMASI, «Per un'esperienza non dialettica della parola. La presenza di Hegel nel primo Blanchot», *op. cit.*, pp. 43-76, cito in particolare da pp. 44-45: «Ma Hegel è probabilmente l'autore con cui Blanchot si è incontrato per primo e con cui non ha mai smesso di confrontarsi, anche se in modo sempre più polemico [...]. Nel caso di Hegel, l'assimilazione

voglio soffermarmi è l'interesse che dimostra per ciò che chiama, prendendo a prestito il titolo di un suo articolo, il *discorso filosofico*, interesse che sembra partire da una domanda di fondo, radicale, che torna con ossessione ogni qualvolta egli si interroga sulla filosofia: quest'ultima, la filosofia, ha detto la sua ultima parola?<sup>43</sup>

In questo breve percorso farò riferimento ad alcuni testi accomunati dal filo rosso di questa interrogazione che verte appunto sulla filosofia. Il primo è contenuto ne *La Nouvelle Revue Française* e data il 1958: qui, in un confronto tra filosofia, letteratura e poesia, Blanchot tende a mettere in evidenza cosa accomuna, seppur separandole, queste manifestazioni del pensiero: ebbene, tutte e tre hanno la caratteristica di opporsi con il proprio dire «ad ogni parola certa che decide, ad ogni realtà trionfante che si proclama, ad ogni sapere tradizionale, – in modo generale ad ogni parola fondata su un rapporto di potenza [...]»<sup>44</sup>. Proprio la filosofia si distingue per il fatto che con il suo modo di procedere per interrogazioni, per questioni, pur arrivando a delle affermazioni le lascia in sospeso, ovvero, fa in modo che esse non si tramutino in una risposta in cui la domanda trova il suo compimento, in cui la questione è acquietata<sup>45</sup>. Tuttavia, i toni qui sono meno accesi rispetto a quelli che invece caratterizzeranno l'articolo dell'anno successivo, apparso sempre su *N.R.F.*, che reca un titolo emblematico, «La fin de la philosophie», e che è legato, in ogni modo, alla

---

avviene proprio all'altezza del nodo morte-letteratura che si è indicato come centrale: ne recano testimonianza soprattutto gli scritti del "primo" Blanchot, che può essere convenzionalmente circoscritto entro il 1950 [...]. Il primo momento di esplicito confronto con Hegel e di assimilazione della sua terminologia avviene nel saggio in appendice a *La part du feu*, in cui Blanchot riprende le pagine della *Fenomenologia* dedicate al "Regno animale dello spirito" [...]. Per quanto riguarda le parti relative a Nietzsche, si confronti: M. BLANCHOT, *La part du feu*, op. cit., pp. 278-289; ID., *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., pp. 184-232. Inoltre, proprio quest'ultimo testo porta citato in esergo Nietzsche: «Una bella follia: parlare. Grazie a questo l'uomo danza su tutte le cose al di sopra di esse».

<sup>43</sup> M. BLANCHOT, «Le discours philosophique» in *L'Arc*, n° 46, 1971, pp. 1-4, tr. it. di G. Piana, «Il discorso filosofico» in *Aut-aut*, maggio-agosto 1996, pp. 69-73.

<sup>44</sup> ID., «L'Étrange et l'Étranger» in *La Nouvelle Revue Française*, n° 70, 1 octobre 1958, p. 673.

<sup>45</sup> *Ibidem*, da cui cito: «Che cosa apporta la filosofia? Un modo di interrogare che, anche là dove tutto si affermasse, non permetterebbe che ci fosse una risposta a tutto. Cosa ci reca la poesia? Una pura affermazione [...]. Cosa ci annuncia più generalmente la letteratura? Lo spazio di ciò che non afferma, non interroga, dove ogni affermazione sparisce e tuttavia ritorna – non ritorna ancora – a partire da questa sparizione [...]».

critica nei confronti della filosofia che sottende il comunismo. Infatti, sebbene il titolo sia troppo generale e sembri annunciare, con accenti quasi apocalittici, la morte del pensiero filosofico, in realtà qui si tratta di una puntigliosa analisi della speculazione filosofica e della sua trasformazione – il suo *salto* – avvenuta, compiuta nel momento in cui si è unita al comunismo. Secondo Blanchot, il pensiero ha tradito se stesso, illudendosi grossolanamente quando ha sposato le richieste avanzate dal marxismo: in effetti, nel momento in cui ha avuto luogo questo connubio infelice, la filosofia ha decretato la propria fine. Il problema non è tanto capire le cause che hanno determinato una tale sparizione, ma è vedere come sussiste – *se* sussiste – ancora un pensiero filosofico. La caratteristica principale, ciò che mostra la sua fine, è la perdita del suo potere di interrogare autonomo: «[...] al suo posto, nel *luogo* che le era proprio, rivendicato dall'avvento di un potere nuovo, si afferma o vorrebbe affermarsi il superamento di ciò che è privato e di ciò che è pubblico, del pensiero e dell'azione, della società e della natura, del discorso e della vita, della ragione soddisfatta e senza potenza e del lavoro scontento e senza pensiero»<sup>46</sup>. Ma si è davvero sicuri del fatto che la filosofia prenda fine? Quasi ultima si manifesta, in effetti, sotto molteplici aspetti e già porsi la domanda – per riprendere uno dei primi saggi raccolti ne *L'Infinito intrattenimento* –, la *domanda fondamentale*, potrebbe rendere superfluo il corso della ricerca poiché pur interrogandosi sulla fine della filosofia, colui che se ne occupa, continua a restare nel circuito della domanda, nel sistema filosofico senza uscirne per continuare a conservare il suo “pane quotidiano”<sup>47</sup>. In effetti, questa fine non si è verificata durante la Rivoluzione d'Ottobre, ritenuta al contrario l'*apoteosi* del pensiero filosofico: è già a partire da Hegel, da Nietzsche che la

---

<sup>46</sup> ID., «La fin de la philosophie» in *La Nouvelle Revue Française*, n° 80, septembre 1959, pp. 291-292.

<sup>47</sup> *Ibidem*, da p. 291 cito: «La filosofia prende fine; ma sotto quale forma? Sotto la forma gloriosa del suo compimento come mondo ? sotto la forma più malinconica della sua liquidazione pura e semplice? Come superamento? Come rinuncia? Domanda ambigua [...] come se interrogandosi sulla fine della filosofia, continuando ancora a filosofare su questa fine e senza fine, non cercasse [lo specialista] fino alla morte che di salvare il suo sostentamento filosofico».

speculazione ha firmato la propria condanna, quando si è definita come «compimento del sapere assoluto»<sup>48</sup>: è questa assolutezza ad essere ritenuto da Blanchot il pericolo maggiore dal quale non è possibile fuggire. Se la filosofia è divenuta la manifestazione della propria onnipotenza, l'espressione del destino – *del nostro destino* – ha ancora la pretesa di portare questo nome? Viviamo davvero nel tempo (e il tempo) della morte della filosofia? Il crepuscolo è realmente l'unico ed ultimo orizzonte di ogni pensatore?

È in un saggio, apparso nel 1971 su *L'Arc*, dedicato a Merleau-Ponty, che Blanchot sembra confrontarsi direttamente con il pensiero filosofico. Il saggio inizia effettivamente con una riflessione: «Vorrei [...] interrogarmi per un istante sul linguaggio della filosofia e chiedermi se ciò che si chiama ancora con questo nome, e che forse è scomparso da sempre, può parlarsi, scriversi direttamente»<sup>49</sup>. Se seguiamo oltre, nel saggio citato, leggiamo che la filosofia potrebbe essere definita, in modo tautologico, come discorso, vale a dire, la filosofia si risolve nel discorso al quale essa dà origine o che viene intrapreso su di essa. Ma, questo discorso mostra una scissione, una scissione che caratterizza anche la vita di colui che parla – a diritto o senza diritto – di filosofia: questo discorso che si elabora, così come la parola che viene utilizzata, è sempre duplice. È sorprendente come, pur essendo riferita ad un contesto diverso – l'interesse o la mancanza di interesse nei confronti della politica -, troviamo manifesto lo stesso pensiero all'interno di una delle lettere che Blanchot invia a Bataille: occorre rileggere insieme queste righe per comprendere a pieno il suo percorso: «Per quanto mi riguarda, da qualche tempo capisco meglio a quale duplice movimento occorre sempre

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 293 da cui cito ancora: «Essa [la morte della filosofia] non data il 1917, nemmeno il 1857, anno in cui Marx [...] avrebbe operato il rovesciamento del sistema. Da un secolo e mezzo, sotto il suo nome come quello di Hegel, Nietzsche, Heidegger, è la filosofia stessa che afferma o realizza la propria fine che interpreta come il compimento del sapere assoluto, la sua soppressione teorica legata alla sua realizzazione pratica, il movimento nichilista in cui si abissano i valori, infine attraverso la piena attuazione della metafisica, segno precursore di una possibilità altra, che non ha ancora nome». Inoltre, da p. 292 cito: «La Rivoluzione d'Ottobre non è solo l'epifania del logos filosofico, la sua apoteosi o la sua apocalisse».

<sup>49</sup> *ID.*, *Le discours philosophique* in *L'Arc*, op. cit., p. 69.

rispondere, necessario e tuttavia inconciliabile. Un movimento [...] è quello della passione, l'attuazione e la parola del tutto nel compimento dialettico; l'altro è essenzialmente non dialettico, non si cura del tutto, dell'unità e non tende al potere (al possibile). A questo duplice movimento corrisponde un duplice linguaggio [...]: una parola di scontro, di opposizione, di negazione allo scopo di ridurre ogni opposizione e che si afferma alla fine come la verità nel suo complesso, come uguaglianza silenziosa (la parola attraverso la quale passa l'esigenza del pensiero). Ma l'altra è una parola che dice prima di ogni cosa, e al di fuori di tutto, parola sempre originaria, senza concordanza, senza confronto e pronta ad accogliere lo sconosciuto, lo straniero (parola attraverso la quale passa l'esigenza poetica). Una *nomina* il possibile e vuole il possibile. L'altra *risponde* all'impossibile. Tra questi due movimenti, allo stesso tempo necessari e incompatibili, c'è una costante tensione, spesso troppo difficile da sostenere e, in realtà, insostenibile. Ma, non si può rinunciare, per partito preso, all'una o all'altra [...]»<sup>50</sup>.

Dunque, dicevamo sopra, parola, ma anche discorso filosofico duplice perché da un lato tende alla sistematicità, alla perfezione, alla descrizione coerente di ogni suo passaggio, ma dall'altro lato esso corre sempre il rischio di essere sconnesso, disorganico, incoerente. Quando il filosofo parla «vi è quello che dice e che è importante, interessante [...], ma, dietro quello che dice, vi è qualcosa che gli toglie la parola, questo *dis-corso* appunto senza diritto, senza segni, illegittimo [...]. Il filosofo deve in un certo qual modo rispondere a quest'altra parola, parola dell'Altro, che egli non può fare intendere direttamente: rispondendovi, sa, non sapendolo, non solo di essere lui stesso ingiustificato, senza garanzie e senza legami e in qualche modo inesistente, ma anche di essere sempre in rapporto con ciò che è

---

<sup>50</sup> Lettera del 24 gennaio 1962 in: G. BATAILLE, *Choix de lettres 1917-1962*, Gallimard, Paris, pp. 595-596. Occorrerebbe far riferimento anche l'influenza che su queste affermazioni ebbe Mallarmè: si confronti a tal proposito M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, op. cit., p. 276: «Con singolare brutalità Mallarmè ha separato i campi. Da un lato, la parola utile, strumento e mezzo, linguaggio dell'azione, del lavoro, della logica e del sapere, linguaggio che trasmette immediatamente e che, come ogni buon arnese, sparisce nella regolarità dell'uso. Dall'altro, la parola del poema e della letteratura, dove parlare non è più un mezzo transitorio, subordinato ed usuale, ma cerca di realizzarsi in un'esperienza propria».

*interdetto* nella società in cui egli ha la sua ‘funzione’ [...]»<sup>51</sup>. Proprio per questo motivo, secondo Blanchot, la filosofia e il suo rappresentante, mantengono aperto il loro orizzonte di riferimento, in un perpetuo interrogare che non è altro che la sospensione della parola, al di là di ogni sua chiusura, al di là di ogni sua serrata affermazione. Ma il soggetto della filosofia, laddove il genitivo è oggettivo in quanto è il soggetto che dice, vive, fa la filosofia «è lì, presente, che rende presente ciò che rifiuta ogni presenza, soggetto di una parola senza soggetto [...]»<sup>52</sup>: dunque non più soggetto, nella misura in cui è avvenuta la sua destituzione di senso<sup>53</sup>. Ma come è possibile ciò? Come è possibile mettere tra parentesi il soggetto dell’esperienza?

Cosa accade al protagonista quando è costretto dal copione a nascondersi, a fare come se non esistesse, a sparire dal palcoscenico, a lasciare bruscamente la scena, mentre tutta la rappresentazione continua e nessuno sembra aver notato questa eclissi? Vedremo come questa problematica occuperà un posto centrale all’interno della riflessione di Blanchot, a partire soprattutto dal suo discorso sul neutro.

Seguendo le sue riflessioni si tratta così di scoprire in qualche modo un autore che almeno in Italia resta quasi del tutto sconosciuto se si oltrepassa il confine meramente critico-letterario o quello dei suoi legami personali nel campo della politica o della filosofia, tentando di sottolineare le questioni che una tale riflessione ha posto e pone tutt’oggi al pensiero<sup>54</sup>. E lo faremo interrogandolo se, come diceva E. Jabès, «interrogare uno scrittore è interrogare dapprima le parole della sua memoria, le parole del suo

---

<sup>51</sup> M. BLANCHOT, *Le discours philosophique*, op. cit., p. 71.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>53</sup> Il saggio sopra citato afferma infatti a p. 69: “[...] la filosofia presuppone, esige la cancellazione di colui che la sosterrrebbe o per lo meno un cambiamento nella posizione del soggetto filosofico”.

<sup>54</sup> Si confronti: M. BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, Les éditions de Minuit, Paris, 1963, op. cit. Cito da p. 14: «[...] la critica – la letteratura – mi sembra legata ad uno dei compiti più difficili, ma più importanti del nostro tempo, che si gioca in un movimento necessariamente indeciso: il compito di preservare e liberare il pensiero dalla nozione di valore, e di conseguenza, di aprire la storia a ciò che in essa si separa da tutte le forme di valori e si prepara a tutta un’altra forma – ancora imprevedibile – d’affermazione».

silenzio»<sup>55</sup> non per sfociare in una deriva nichilistica, perché dal silenzio allo scritto avviene un passaggio, ulteriore, che il «tremolio della scrittura, a volte, lo rivela; questo tremolio è provocato dall'ascolto, l'ultimo ed immemorabile ascolto che da qualche parte fa vacillare la lingua e il pensiero. Ma il miracolo è che la lingua, lungi dall'esserne lesa, si ritrova arricchita»<sup>56</sup>.

La filosofia e la letteratura, pur con nomi diversi, sono accomunate per Blanchot dallo stesso compito, sono immerse profondamente nella vita, entrambe sono occupate «in modo simile nello stesso dramma di cui devono fornire un'immagine o ricercare il senso»<sup>57</sup>. Tanto più che ciò che reca questo nome – la letteratura – può sfuggire all'unità, alle diverse forme di linguaggio che permettono di raggiungere e racchiudere il tutto: in una lettera inviata a R. Des Forêts nel 1964, Blanchot faceva presente le difficoltà incontrate nel ricercare le possibilità di una parola plurale che non venga alla fine ingabbiata in un libro che con la sua *immobilità* ne determina il fallimento e anche qui, in questa lettera, è il tentativo che conta, la ricerca nel suo spirito genuino<sup>58</sup>. Questa ricerca si riflette nella forma assunta dai suoi scritti: infatti, molti dei suoi testi sono costruiti come una sorta di dialogo a due voci, o come una *voce narrativa* interrotta da affermazioni esterne. Ma tale dialogo non giunge ad alcuna conclusione, e tuttavia esso è

---

<sup>55</sup> E. JABÈS, *La mémoire des mots*, Fourbis, Châtillon-sous Bagneux, 1990, p. 15.

<sup>56</sup> ID., in esergo a *Le Seuil. La Sable. Poésies complètes 1943-1988*, Gallimard, Paris, 1991.

<sup>57</sup> M. BLANCHOT, *La part du feu*, Gallimard, Paris, 1949, p. 192. Cito, inoltre, da p. 191: «La possibilità per una finzione di diventare un'esperienza rivelatrice ossessiona tutta la nostra letteratura moderna. Ma, riconosciuti come mezzi di conoscenza, l'arte e lo stesso romanzo sono forzatamente invitati a incontrarsi con le altre discipline intellettuali. Quest'incontro non ha nulla di straordinario, è stato quasi costante in tutta la storia del pensiero [...]. Può accadere che la filosofia, rinunciando a cavarsela con i sistemi [...], si rivolga verso le cose, verso il mondo e gli uomini e cerchi di riafferrarli nel loro senso non ottennebrato. Questa filosofia descrive ciò che appare [...] essa si interessa a situazioni reali, vi si affonda per trovare in profondità dove si gioca il dramma dell'esistenza».

<sup>58</sup> M. BLANCHOT, lettera del 1964 contenuta in AA.VV., *Le Magazine Littéraire. Dossier Maurice Blanchot*, n° 424, Paris, octobre 2003, p. 42 da cui cito: «Potrebbe accadere che ciò che si chiama letteratura si situi fuori dall'esigenza stessa del tutto, nella misura in cui [...] al fianco delle forme di linguaggio in cui si costruisce e si parla il tutto, essa presenta tutta un'altra forma di parola che libera il pensiero di essere pensato solamente in vista dell'unità. [...] In che modo la letteratura, irriducibile al tutto e all'unità, può affermarsi nelle nostre pubblicazioni collettive dove necessariamente è la questione del tutto [...] che deve essere e a giusto titolo predominante? [...] È chiaro che la forma di questa forma plurale non l'abbiamo trovata, ma credo che sia questa ricerca che conta e che forse conta da sola».

necessario, per il dubbio che l'altra voce fa serpeggiare, per le pause che essa introduce, per l'appoggio che offre e ne riceve da questo scambio senza ricompensa<sup>59</sup>.

Blanchot si pone e pone delle domande, in primo luogo quella *sul* senso, ma tali domande, rivolte al pensiero in generale e ad una delle sue più alte manifestazioni, la filosofia appunto, restano aperte perché affidate alla nostra inquietudine, alla fatica del ragionare stesso che si interroga senza trovare risposte, ma non per questo abbandona il cammino.

Credo che Blanchot rappresenti in maniera esemplare questa inquietudine del pensiero. Lévinas definì “audace” la sua riflessione; egli vedeva nell'opera dell'amico qualcosa di unico perché essa in luogo di essere la manifestazione del luminoso, invece di aprire al giorno, scopre la notte, l'oscurità. In luogo di mantenersi nella verità, nella sua luminosa evidenza, in luogo di abitare l'essere, di stanziarsi in un posto, costruendo sicuri edifici al riparo da ogni *disastro*, da ogni scossa, dal nostro vacillare, il pensiero di Blanchot vaga errante senza presupporre in questo vagare un approdo: è un pensiero che richiama il nomadismo che lungi dall'essere «un preannunciarsi dello stato sedentario [...] è un rapporto irriducibile con la terra: un permanere senza *luogo*». Ai fasti, ai fulgori dell'abbaglio dell'essere – la sua fosforescenza – Blanchot propone la spoglia condizione umana, spoglia non nel senso di misera, ma nuda, indifesa perché senza riparo; egli «lascia percepire il sottosuolo desolato, chiuso a ogni luce che lo sottende e conferisce al nostro soggiorno la sua essenza di esilio e alle

---

<sup>59</sup> Si confronti a tal proposito: M. BLANCHOT, *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris, 1973; ID., *L'Écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980; ID., *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., da cui cito da p. XXVI: «Voleva parlarmi ma non trovava nulla da dire. Alluse alla propria stanchezza e mi pregò di fargli delle domande. Ma con mio grande stupore doveti constatare che avevo dimenticato come si domanda. Per non allarmarlo osservai che eravamo troppo vicini l'uno all'altro per interrogarci con qualche utilità. – Sì, - disse lui, - troppo vicini, è vero -. E parve allontanarsi all'infinito. Coinvolto in una parola che gli è esterna. – Mentre siete qui e parliamo, mi rendo conto che quando non ci siete sono coinvolto in una parola che potrebbe essermi del tutto esterna. – E vorreste dirmela per non esservi coinvolto da solo. Ma non sono solo: in un certo senso non ci sono. – Che cosa vi disturba? Il fatto di essere coinvolto in una parola che mi è esterna».



meraviglie della nostra architettura la loro funzione di capanne nel deserto [...]»<sup>60</sup>.

Così egli interroga ponendo costantemente in discussione ogni produzione del pensiero, non arretrando dinanzi ai risultati o alle proposte offerte dalla speculazione filosofica, ma agendo come *cattiva* coscienza, che inquietata inquieta. Il suo pensiero nasce, si sviluppa nello stesso momento in cui la fenomenologia, come disciplina orientativa, tracciava il percorso di una nuova possibilità di senso per la filosofia. Credo che Blanchot segua per certi versi questo stesso percorso, ma che lo sconvolga. Il tema della notte, del *dehors*, del neutro fanno vacillare il mondo della scienza filosofica: è possibile chiamare esperienza ciò che sfugge tuttavia a questo nome, a questa stessa denominazione? Il soggetto implicato in queste esperienze trova pace nelle spiegazioni concessegli dal sapere? o ne esce distrutto, perlomeno declinato sotto un segno diverso? Nel confronto con Lévinas, come vedremo, quest'ultimo avrà bisogno di fondare nuove categorie nel momento in cui si appresta a lasciare, per certi versi, il campo fenomenologico; l'*il y a*, tema che accomuna per tanti Blanchot e Lévinas, agirà come sostrato decostruttivo, come un acido corrosivo che scioglie poco a poco le strutture su cui si basava anche la soggettività trascendentale husserliana che, attraverso il primato della coscienza intenzionale come fonte di ogni senso, aveva finito, agli occhi di Lévinas, per restaurare il soggetto idealistico. Egli arriva così alla definizione di una soggettività in termini di sostituzione. In Blanchot non vi è questo proposito, egli non propone alcuna soluzione, non ha l'interesse di cercare un'alternativa, una definizione al problema: si ferma al momento descrittivo, è come se ci conducesse per mano fino all'orlo di un abisso, come se ci offrisse gli strumenti per arrivare fin lì e non quelli per tornare indietro, per quelli lascia ad ognuno di noi il compito, *se* questi ci sono, di trovarli. L'abisso quale

---

<sup>60</sup> E. LÉVINAS *Su Blanchot*, op. cit., pp. 55-56.

punto di non ritorno, quasi quanto la morte vista o “vissuta”: la frattura, la frana del percorso alle nostre spalle è il segno di ciò che si incontra e che a volte sfugge alle nostre possibilità di presa, ma rappresenta in ogni caso il nostro potere di rispondere alla sfida che abbiamo di fronte, il nostro potere di ricominciare proprio da lì, arricchiti da tale “incontro”, anche se questo incontro avvenisse con la foresta di Birnan.

Lo smarrimento è il nostro rischio più costante, ma non quello più temibile, né quello più pericoloso: sottrarsi a tale sfida, rifiutare di giungere fino in fondo alla strada –fino al dolore del pensare – o quanto meno di intraprendere il cammino, quel cammino – *il folle volo – per l’alto mare aperto*, verso l’ignoto, con la tangibile incognita che questo mare alla fine si richiuda su noi stessi; il sottrarsi, dicevamo, appare ai nostri occhi il pericolo più minaccioso: esso acceca lo sguardo e spegne il canto di Orfeo e vanifica il senso umano *fatto per seguir virtute e canoscenza*.

Quando la luce del giorno, i raggi rassicuranti del sole, lasciano posto alle indeterminazioni, al sorgere dei fantasmi nascosti dentro di noi, i contorni chiari e rassicuranti spariscono dal nostro orizzonte e siamo spinti ai margini dell’ignoto, all’avvolgimento nella e della notte. Probabilmente, Blanchot non può essere considerato un filosofo ma qui occorrerebbe domandarsi se esiste un campo specifico della filosofia, un giardino edenico privilegiato dove essa regna sovrana respirando un’aria puramente incontaminata, senza entrare in contatto con i diversi strati che formano l’atmosfera; se essa come una stella risplende di luce propria. Ma al di là di questa spinosa questione, credo che egli abbia colto in ogni caso l’urgenza più impellente e solerte della filosofia: «La filosofia – per conservare questo nome, così scioccamente screditato – richiede più studio, più pazienza e più ricerca, in una parola un’esigenza più seria di qualunque altra attività di sapere. È

necessario alzarsi presto per questo, bisogna vegliare con una vigilanza che sorveglia la notte e inoltre non si lascia affascinare dall'altra notte»<sup>61</sup>.

La filosofia non *deve* essere questa *esigenza più seria di qualsiasi altra attività?*

Non è l'affanno dell'insonne, la sua veglia notturna, solitaria e silenziosa?

---

<sup>61</sup> ID., Lettera dell'11 febbraio 1980 in *Exercices de la patience*, n° 1, giugno, 1980, p. 67.

## I CAPITOLO

### *L'IMPEGNO POLITICO*

*Socrate:[...]se a noi mentre tentiamo di scappare da qui [...] venissero incontro le Leggi e [...] ci chiedessero: «Dimmi, Socrate, cos'hai in mente di fare? A che altro pensi con questa azione che ti accingi a compiere, se non a distruggere noi, le leggi e tutta la città [...]? Cosa risponderemo, Critone, a queste ed altre simili domande?».*

*(Platone, Critone 50a-50b)*

### *Gli anni trenta*

Tentare di descrivere l'impegno politico di Blanchot significa analizzare in qualche modo gli scritti che coprono un periodo di circa sessant'anni non tenendo conto degli intervalli, delle pause che intercorrono tra di essi. In ogni caso, per scritti politici intendiamo quelli che sono apparsi sugli organi di stampa, sulle riviste a partire dal 1931 prima di venire successivamente messe insieme o di entrare a far parte delle raccolte dei saggi di letteratura critica. Ora, occorre fare da subito una precisazione poiché la raccolta francese (e dunque anche quella italiana) mette insieme gli scritti che partono dal 1958 ed arrivano fino al 1993<sup>62</sup>, sorvolando su quelli precedenti, sui quali si mantiene ancora uno stretto riserbo se, nel caso opposto, non li si liquida immediatamente associandoli ad un orientamento decisamente fascista<sup>63</sup>. È certo, ad esempio, che nel 1976 Blanchot dà l'autorizzazione a pubblicare gli articoli riguardanti il marxismo, la critica al comunismo e il terrorismo rivoluzionario nella rivista *Gramma*<sup>64</sup>, mentre, seguendo le

---

<sup>62</sup> Nel 2003 è apparsa la raccolta *Écrits politiques. Guerre d'Algerie, mai 1968, etc. 1958-1993*, Lignes Éditions Léo Scheer, tr. it. *Nostra compagna clandestina* a cura di C. Colangelo, Cronopio, Napoli, 2004. Rispetto alla versione francese, quella italiana contiene in aggiunta sei articoli: «La conquista dello spazio» (apparsa in: *Il Menabò*, n° 7, Torino, 1964, pp. 10-13); «Nostra compagna clandestina» (in: AA. VV., *Textes pour Emmanuel Lévinas*, par François Laruelle, Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 79-87); «Pace, pace al lontano e al vicino» (in: *De la Bible à nos jours*, catalogue d'exposition, Grand Palais, Société des artistes indépendants, 1985, pp. 51-54); «La nostra responsabilità» (in: AA. VV., *Pour Nelson Mandela*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 213-217); «Non dimenticate!» (in: *La Quinzaine littéraire*, n° 459, 16 mars 1986, pp. 11-12); «[L'inquisizione ha distrutto la religione cattolica...]La règle du jeu, n° 10, mai 1993, p. 206, ripreso anche in: *Libération*, 3 juin 1993).

<sup>63</sup> È quanto si deduce dalle testimonianze che cita P. MESNARD in *Maurice Blanchot, le sujet de l'engagement*, *op. cit.*, pp. 39-40, prima fra tutte quella di Zeev Sternell che, nel suo testo *Ni Droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Seuil, Paris, 1983, a p. 257, prendendo in considerazione le figure dell'intelligenza francese, afferma che Blanchot può essere ritenuto come «la definizione perfetta dello spirito fascista mostrando che si tratta di una sintesi tra, da un lato, una sinistra che abbandona le sue tendenze tradizionali, non per avvicinarsi a delle credenze capitalistiche, ma per definire le vere condizioni della lotta contro il capitalismo e, dall'altro lato, una destra che dimentica le forme tradizionali del nazionalismo, non per avvicinarsi all'internazionalismo, ma per combattere l'internazionalismo sotto tutte le forme». Inoltre, sono riportati anche i nomi di T. Todorov e J. Mehlman che, allo stesso modo, avrebbero associato nei loro lavori la figura di Blanchot a posizioni antisemite o terroristiche, con l'intento di costruire un vero e proprio processo, cercando ostinatamente la compromissione ideologica, senza tuttavia mettere, secondo il parere di Mesnard, realmente in mostra le cause di questa reale o supposta compromissione.

<sup>64</sup> *Gramma. Lire Blanchot I* n. 3-4; *Gramma. Lire Blanchot II*, n° 5, 1976. Si confronti: P. MESNARD, *op. cit.*, pp. 25-26; L. JENNY, *La révolution selon Blanchot* in «Furor», n° 29, Genève, septembre 1999, p. 115: «L'interesse di rileggere alcuni articoli che Maurice Blanchot ha voluto dimenticare in seguito e che ha eliminato dalle sue bibliografie non significa, a mio avviso, ricercarvi dei referti giudiziari per un processo politico (anche se possono scioccare oggi alcune invettive contro Léon Blum o alcuni richiami alla violenza che erano moneta corrente nelle condotte giornalistiche di quegli anni)».

indicazioni di P. Mesnard, conserva il silenzio su altri apparisi sulle varie riviste. Qui, forzando il riserbo e il silenzio, tenteremo di ricostruire le tappe del suo pensiero politico, prendendo in esame anche questi articoli e scegliendo tre periodi in particolare: quelli compresi tra il 1931 e il 1938, quelli del 1958 e del 1968. D'altronde, la forzatura di questo silenzio non si concluderà con una sua spiegazione, in una produzione di discorso che tenderà ad illuminare a giorno i punti (o)scuri: essi resteranno tali, il silenzio resterà come tale, affidato pertanto all'intimità dello scrittore, alla sua persona che nessuna indagine dettagliata e meticolosa sarà in grado di penetrare. Non possiamo fare a meno, in questo percorso, di gettare uno sguardo, seppure fugace, agli avvenimenti che hanno caratterizzato quegli anni, decidendo di soffermarci volutamente sul primo periodo di questa nostra tripartizione che, tra l'altro, ne siamo convinti, non esaurisce per nulla il pensiero politico di Blanchot.

L'attività di scrittore di Blanchot inizia con la collaborazione alle riviste che negli anni trenta facevano capo a quel movimento di pensiero che, da alcuni storici, viene nominato della *Jeune Droite*, sviluppatosi da una sezione cosiddetta dissidente dell'*Action Française*<sup>65</sup>. Questa "istituzione monarchica" vantava una lunga serie di organizzazioni: l'Associazione delle giovani monarchiche, la Federazione dei *Camelots du roi*, gli studenti, i collegiali, e i liceali dell'*Action Française*, l'associazione Marius-Plateau, senza contare i vari circoli dell'Istituto dell'*Action Française* e il legame con la stampa e i circoli letterari<sup>66</sup>. Essa ha avuto, lungo tutto il percorso della sua esistenza, alcuni temi dominanti: l'attacco alla democrazia, l'antisemitismo, la minaccia rappresentata dalla Germania e la guerra civile

---

<sup>65</sup> Si confronti: L. JENNY, *op. cit.*, p. 116: «A prima vista, la tematica sviluppata da Maurice Blanchot nelle sue cronache riflette la *doxa* della «Jeune Droite», formata [...] dai dissidenti cattolici dell' «Action Française» che hanno reagito alla messa all'indice del movimento da parte di Pio XI nel 1926 cercando di elaborare nelle diverse riviste nuove forme di riflessione e di azione».

<sup>66</sup> Si confronti: J. VERDÈS-LEROUX, *Refus et violences. Politique et littérature à l'extrême droite des années trente aux retombées de la Libération*, Gallimard, Paris, 1996.

in Spagna<sup>67</sup>. Tale istituzione subì una metamorfosi già durante la I Guerra Mondiale nel momento in cui Charles Maurras, paventando le minacce della guerra provenienti dalla Germania e dall'Austria che avrebbero destabilizzato l'unità nazionale, decise di subordinare la lotta condotta contro la Repubblica all'interesse nazionale, superando i particolarismi, uniti contro l'invasione, ricevendo in tal modo larghi consensi dalle associazioni repubblicane e dai suoi esponenti, in primo luogo Clémenceau. All'indomani della Guerra, tale orientamento permase nella misura in cui Maurras catalizzò le forze non tanto nei confronti della lotta antirepubblicana, ma contro i partiti di sinistra e di estrema sinistra (questo sempre a partire dalla critica al bolscevismo<sup>68</sup>), responsabili, ai suoi occhi, di promuovere un pacifismo non solo vano, senza alcun risultato, ma che per di più metteva in pericolo le vittorie ottenute. A questi temi si aggiungeva, come elemento problematico per la sopravvivenza del movimento, anche un affievolimento dello spirito monarchico, tanto è vero che «il ritorno del re non appariva più come la conclusione indispensabile, certo, ma più o meno lontana, della lotta nazionale orientata verso i compiti urgenti: in politica estera, lotta contro una Germania vinta, ma sempre minacciosa [...]; in politica interna, lotta contro gli elementi di disturbo che favoriscono i progetti dello straniero contro l'unità nazionale»<sup>69</sup>. Inoltre, assieme

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 52. Più che il fascismo (il quale non occupa un posto significativo all'interno del dibattito dell'Action Française), o il nazismo e l'antisemitismo – gli atti di antisemitismo saranno ritenuti con il tempo una sorta di intrigo montato dagli Ebrei, riconducibile all'Affare Dreyfus, episodio secondo gli esponenti dell'organizzazione che aveva mostrato come Israele era stato al servizio della Germania per distruggere la Francia – è la guerra di Spagna a segnare una linea di confine. Da p. 56-57 cito: «La guerra di Spagna è il punto di scoppio dell'estrema destra. José Antonio [...], la Falange [...] condussero una frangia dei nazionalisti [...] a desiderare il fascismo. Ma per altri – la banda «dissidente» di *Combat*, de *L'Insurgé* – l'affare di Spagna segna un *limite*. Questi pacifisti esaltano la guerra civile, santificano José Antonio, celebrano il generale Franco ma restano ostili al nazismo e reticenti dinanzi al fascismo; essi lo esaminano, lo soppesano, ma lo criticano [...] il momento della guerra di Spagna [...] ha giocato nella vita politica in Francia un ruolo decisivo, assolutamente singolare».

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 47 da cui cito: «La Rivoluzione del 1917 ha sconvolto le mappe dell'Europa e ha generato numerose e profonde sequele: Maurras non ha per niente analizzato e integrato questi fenomeni. [...] la paura del bolscevismo ha spinto l'Action française verso il conservatorismo più ristretto».

<sup>69</sup> P. SERANT, *Les dissidents de l'Action Française*, Éditions Copernic, Paris, 1978, p. 278, da cui cito anche: «[...] Maurras [...] rinunciava definitivamente a dirsi socialista, a denunciare la borghesia e il capitalismo; ieri partito sovversivo, l'Action Française ormai non era che il più virulento dei partiti di destra, o, se si preferisce, dei partiti nazionalisti. Vi guadagnava la simpatia di un gran numero di

all'anacronismo e all'inadeguatezza, uno dei motivi della decadenza di tale movimento, o quanto meno, ciò che provocò la frattura con un gran numero di "simpatizzanti", fu la condanna ricevuta nel 1926 da Pio XI<sup>70</sup>.

In ogni caso, secondo alcuni studiosi, l'*Action Française* avrebbe generato, nel tempo, due movimenti opposti tra di loro: da un lato, una corrente *fascista*, dall'altro, una corrente definita *nazional-rivoluzionaria*,<sup>71</sup> i cui temi

---

nazionalisti repubblicani, il cui ardore patriottico era stato singolarmente rafforzato dagli anni 14-18; vi perdeva l'elemento specificamente «antigiacobino» delle origini del movimento, elemento di cui non ritroverà l'equivalente. E mentre si sviluppava nella classe media, il reclutamento dell'*Action Française* era sempre più limitato nella classe operaia, per la quale l'*Action Française* diveniva sinonimo di reazione, nel senso sociale come politico del termine». A proposito della figura di Maurras, della sua posizione agli occhi degli aderenti all'organizzazione si confronti: J. VERDÈS-LEROUX, *op. cit.*, p. 119: «Quasi tutti d'*Action Française* [...] restano effettivamente attaccati a Maurras, al personaggio: i suoi rifiuti, il suo carattere implacabile (termine più giusto rispetto ad indomabile, sempre utilizzato), la sua forma di marginalità, forse, anche il suo anacronismo. Ma, erano violentemente insoddisfatti del suo pensiero senza spessore, stretto ed immobile, e dell'inazione nel mezzo degli strappi della Francia e del caos dell'Europa».

<sup>70</sup> Si confronti J. VERDÈS-LEROUX, *op. cit.*, pp. 46-47, da cui cito: «Sul finire degli anni trenta, l'*Action Française* declina. È ripetuto spesso che la sua condanna da parte del Vaticano ne era l'origine; niente sembra meno sicuro»; P. SERANT, *op. cit.*, pp. 63-65, da cui cito: «Il 20 novembre 1926, Bernard de Vésins, presidente della Lega dell'*Action Française*, rivolgeva al cardinale arcivescovo di Parigi una domanda «al fine di ottenere che alcuni teologi [...] siano autorizzati a venire ad esporre all'Istituto dell'*Action Française* la dottrina cattolica [...]». Qualche giorno più tardi [...] si annunciava che «Sua Santità non trovava opportuno che i reverendissimi ordinari accordino ai differenti gruppi d'*Action Française* costituiti nelle diocesi di Francia, dei cappellani incaricati di vegliare sulla dottrina e la morale di tali raggruppamenti». La circolare dava come principale motivo della decisione del Santo Padre il pericolo di una spiacevole confusione tra religione e politica. A questo, l'*Action Française* replicò che essa non aveva domandato dei cappellani, ma professori, «cosa che lasciava la religione al di fuori di ogni confusione con la politica» [...]. Il 20 dicembre il papa Pio XI dichiarava al Concistoro che era vietato ai cattolici «aderire ai partiti e in qualche modo alla scuola che metteva gli interessi dei partiti al di sopra della religione e fa servire questa a quelli; che non è permesso loro esporsi o esporre altri, soprattutto i giovani, a influenze o dottrine pericolose tanto per la fede e la morale che per la formazione cattolica della gioventù [...]». Anche (per non omettere nessuna delle questioni o delle domande che ci sono state rivolte), non è permesso ai cattolici sostenere, incoraggiare e leggere dei giornali pubblicati dagli uomini i cui scritti si separano dal nostro dogma o dalla nostra morale [...]».

<sup>71</sup> J. VERDÈS-LEROUX, *op. cit.*, pp. 70-71 da cui cito: «L'*Action Française* ha generato due correnti: una, nota, rappresentata da Robert Brasillach e l'equipe di *Je suis partout*, è la corrente *fascista*, che si precipiterà senza esitazione nella collaborazione; l'altra, sconosciuta, [...], incerta nella sua 'concezione', si è dileguata [...]: una corrente *nazional-rivoluzionaria*. La corrente (nazionalista) *fascista* pone al centro delle sue strutture e delle sue emozioni la xenofobia, il razzismo. La seconda [...] mette al centro delle sue proposizioni, dei suoi umori, il sociale, la 'giustizia sociale'. Questa corrente si distingue da quella *fascista*, benché questa etichetta sia stata spesso attribuita ai suoi membri: Thierry Maulnier, Maurice Blanchot, per il loro 'stile', la loro cultura, il loro pensiero, le loro aspettative, sono molto lontani da Brasillach, da Rebatet che sapevano cosa si auguravano, cosa cercavano. La corrente che si chiama *nazional-rivoluzionaria* non poteva nominare ciò che ricercava, essa non lo sapeva; la sua impazienza era senza limite, senza fine, senza via d'uscita». Pur non essendo questa la sede più appropriata perché occorrerebbe un approfondimento che in nota sicuramente è impossibile offrire, è interessante vedere come anche in Germania, così come in Francia, sia fiorito un dibattito portato avanti da un pensiero politico di destra che diede vita ad una tendenza alquanto singolare, definita *rivoluzionar-conservatrice*. E l'accostamento diventa tanto più stimolante nel momento in cui si constata che tale dibattito si è sviluppato, anche qui, sulle riviste e i periodici. *Das Gewissen, Deutsches Volkstum, Die Tat, Ja und Nein, Arminius: Kampfschrift für Deutsche Nationalisten, Die Kommend, Der Vormarsch, Widerstand: Zeitschrift für Nationalrevolutionäre Politik*: sono soltanto alcuni dei nomi delle riviste che animarono vivacemente in Germania le discussioni a cavallo degli anni '20 e durante tutto il periodo della repubblica di Weimar. In effetti, si potrebbero accennare dei tratti di confronto tra queste due tendenze e, al di là delle similitudini, e



rientreranno in piena regola negli scritti di Blanchot degli anni trenta<sup>72</sup>, come vedremo.

---

in una schematizzazione sicuramente troppo generale e non esaustiva, tracciare delle linee di confine ben delimitate. Infatti (se seguiamo l'interpretazione di L. JENNY) così come si può rilevare in Blanchot – ed egli, occorre tenerlo a mente, è soltanto uno dei pianeti all'interno della vasta e variegata costellazione chiamata appunto «destra dissidente», che ci torna utile come cartina di tornasole per uno sguardo d'insieme sul panorama francese – anche in Germania ritroviamo, seguendo le indicazioni di E. NOLTE (*Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, Milano 1997, p. 30 citato in: C. SCHMITT, *A colloquio*, a cura di G. GIANNINI, Guida, Napoli, 2005, p. 87), alcuni dei temi che hanno caratterizzato la corrente nazional-rivoluzionaria francese: un chiaro antimarxismo, connotato tuttavia dalla volontà di fare propri alcuni concetti chiave, primo fra tutti quello di rivoluzione; condanna della *civilizzazione* nel suo insieme che comprende anche il rifiuto del liberalismo e del conservatorismo ed un acceso bellicismo. A differenza di quanto avvenne in Francia, nell'immediato primo dopoguerra la Germania conobbe un vero e proprio interesse per la questione della tecnica, interesse che andava ad innestarsi sui discorsi nazionalisti: «La novità del dibattito post-bellico tedesco su tecnologia e cultura era che per la prima volta gli intellettuali non tecnici cercavano di integrare la tecnologia nel linguaggio nazionalista. [...] fu dopo la guerra che i conservatori rivoluzionari associarono all'irrazionalismo, alla protesta contro l'Illuminismo e all'amore romantico per la violenza il culto della tecnica» (J. HERF, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e nel Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 49 e 55). Un elemento comune ad entrambe le tendenze, nella mancanza di programmi reali o quanto meno definiti, è il rigetto della democrazia e del liberalismo, così come del capitalismo e del socialismo marxista, impotenti, a loro modo di vedere, nel guidare la società, *distruktiv* nei risultati: veniva difeso, al contrario, il patriottismo, il senso di sacrificio ed abnegazione per la propria nazione, per partecipare, secondo Blanchot, «ad una società differente» (M. BLANCHOT, *Le marxisme contre la révolution*), nella preservazione, sul versante tedesco, della *völkische Kultur*. Ma, così come in Blanchot, anche negli esponenti della rivoluzione conservatrice non vi sono elementi che possono far ricondurre le loro posizioni all'interno di un grande partito di massa, al contrario, possiamo affermare che erano accomunati da una concezione elitaria, con la notevole differenza di una marcata sfumatura anti-intellettualistica presente nei rivoluzionari conservatori, nonostante essi stessi fossero degli intellettuali (cfr. J. HERF, *op. cit.*, p. 59). Un acuto fattore di discriminazione credo possa essere considerato la presenza di un deciso antisemitismo all'interno della corrente tedesca, almeno seguendo le analisi di Herf secondo il quale: «L'antisemitismo era invece presente fra i rivoluzionari conservatori. Alcuni di loro ritenevano che il processo di decadenza culturale e disintegrazione morale di Weimar non fosse un mero accidente, ma parte di una concertata e programmata cospirazione del giudaismo mondiale per distruggere tutto quanto di sano vi fosse in Germania [...]» (J. HERF, *op. cit.*, p. 67). Probabilmente, la differenza si gioca tutta proprio nel termine che viene accostato, nelle due tendenze, a «rivoluzione»: in Francia – e la vicenda di Blanchot ne mostra chiaramente tutte le sfumature – il richiamo alla rivoluzione nazionale *non è un'immagine, né un simbolo*, ma una necessità, «Mentre il socialismo si sottomette alla democrazia e alla dittatura e respinge l'idea stessa di insurrezione, mentre il comunismo abbandona poco a poco la forza dei suoi primi miti, le idee nazionali si alleano con tutto ciò che è lotta, rivolta, disprezzo delle posizioni acquisite, con la violenza, con la dismisura» (M. BLANCHOT, *La révolution nécessaire* in *Le Rempart*, n° 62, 22 juin 1933). In Germania, anche, c'è il richiamo ad una rivoluzione ma attraverso il rafforzamento della tradizione, attraverso il ritorno ad un passato ritenuto glorioso, celebrato attraverso i miti che hanno costruito e legittimato l'appartenenza ad uno Stato che deve ritornare ad essere potentissimo. Il concetto cardine, lo abbiamo detto, è quello di rivoluzione ma, se in Blanchot il movimento rivoluzionario è inteso come *rottura del tempo*, che deve giocare come elemento di sorpresa, contingente, indipendente dunque dalle concatenazioni degli avvenimenti siano essi sociali od economici, all'interno della corrente tedesca esso mira «solo al risultato di una nuova articolazione del sussistente» (A. MOHLER, *La rivoluzione conservatrice 1918-1932. Una guida*, Napoli-Firenze, 1990, p. 128 citato in C. SCHMITT, *op. cit.*, p. 88. Cito inoltre dalla postfazione di quest'ultimo *Carl Schmitt: la politica e il destino* a p. 99, a proposito della rivoluzione conservatrice intesa come esperienza specifica: «in cui [...] vennero ad infusione tutti quegli ideali che, se da un lato [...] rifiutavano il "progressismo" illuminista, dall'altro propugnavano il dinamismo di una rivoluzione quale *re-volvere*, cioè quale ritorno alla tradizione nazionale, all'ordine dei valori naturali, all'eroismo, alla comunità di popolo e quant'altro»).

<sup>72</sup> L. JENNY, *op. cit.*, p. 116 da cui cito: «La critica del trattato di Versailles e dell'ipocrisia della Società delle Nazioni, il rifiuto del parlamentarismo corrotto e della democrazia incapace, la denuncia delle feudalità finanziarie e di un individualismo liberale che ha prodotto un «mondo senz'anima» (Daniel-

Dal punto di vista politico, la Francia tra il 1930-1932 cominciava ad uscire dalla relativa fase di benessere successiva alla I Guerra Mondiale: tale periodo era stato caratterizzato non solo in politica interna – con il ritorno di Poincaré<sup>73</sup> che era riuscito a risollevare, nel luglio del 1926, le sorti della moneta dopo la grave crisi finanziaria e monetaria scatenata dalla vittoria del *Cartel des Gauches* – ma anche in quella estera – con il Trattato di Locarno – da avvenimenti che avevano generato in Francia un sentimento di prosperità ed equilibrio sociale, di convivenza pacificamente possibile tra i popoli, dando l'impressione che la guerra non era stata che un episodio isolato, momentaneo, tanto che si è parlato, a proposito di questi anni, in termini di uno spirito di “illusioni”<sup>74</sup>. E tuttavia, ben presto questa illusione

---

Rops), questi sono i luoghi comuni della destra non conformista che Blanchot riprende con un'esasperazione crescente dal 1932 al 1937».

<sup>73</sup> Si confronti: J. L. LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Éditions du Seuil, Paris, (1 edizione 1969), 2001, pp. 15-16, da cui cito: «Sul piano internazionale, gli avvenimenti favorivano anche l'illusione di veder nascere un'Europa definitivamente pacificata. Il Trattato di Locarno aveva apparentemente consolidato l'opera dei negoziatori di Versailles. L'Europa sembrava doversi stabilizzare e Briand, che avrebbe incarnato la politica della Francia durante tutti questi anni, poteva, nel settembre 1926, salutare l'entrata della Germania nella Società delle Nazioni, attraverso un inno alla riconciliazione generale [...]. In politica interna, gli anni 1926-1931 furono anche degli anni rassicuranti e senza storia. Dopo la vittoria del Cartel des gauches, certamente si era vista riapparire l'instabilità governamentale, corollario della crisi finanziaria, mentre l'intransigenza laicista dei vincitori riaccendeva le dispute religiose e mentre si assisteva ad una rinascita delle leghe di estrema destra. Ma, dopo l'arrivo al potere di Poincaré, ristabilita la situazione finanziaria, tutta questa agitazione cadde. Per quasi tre anni, la Francia non conobbe praticamente vuoti di potere. Le elezioni del 1928 [...] furono un successo per l'Unione nazionale e considerate come un plebiscito a favore di Poincaré. Le dimissioni di quest'ultimo nel luglio 1929, per motivi di salute, non modificarono la situazione, dal momento che i suoi successori continuarono la sua politica con tuttavia, in Tardieu, uno stile più modernista che affascinò per un certo periodo l'opinione». Si confronti inoltre: AA. VV., *La Storia*, Edizioni De Agostini, Utet, Novara, 2004, Tomo 13, pp. 348-349, da cui cito: «[...] il boom francese ebbe luogo in concomitanza di una ricorrente alterazione dei circuiti finanziari e fu accompagnata, al tempo stesso nutrendosene, da una degradazione del valore del franco che, iniziata nel 1915 continuò interrotta solo da fugaci battute d'arresto, fino alla stabilizzazione operata da Poincaré nel 1928 con una fissazione del valore in oro del franco [...]». Da pp. 354-355: «Quando la vittoria elettorale del *Cartel des Gauches* conferì al radicale Herriot la responsabilità del governo, tutti [...] nodi vennero al pettine. Una parte soltanto delle misure [...] era stata realizzata che già il dissidio scoppiò virulento, tra le componenti della maggioranza parlamentare [...]. L'esistenza di un governo appoggiato dai socialisti, d'altronde, era da sola sufficiente a scatenare una reazione di rigetto da parte della destra politica ed economica. Questa non esitava allora a servirsi di associazioni eversive – la più nota, *Jeunesses Patriotiques* di Pierre Taittinger, arrivò a vantare 300.000 aderenti – caratterizzate da un violento antiparlamentarismo e dotate di organizzazioni paramilitari con le quali spadroneggiavano nelle piazze». Da p. 356: «[...] Poincaré [...] riuscì nell'impresa di non ledere i grandi interessi industriali e finanziari e placare al tempo stesso, grazie al successo della sua manovra di moderata rivalutazione del franco (1928), le inquietudini delle classi medie che un decennio o quasi di inflazione aveva colpito nei loro interessi materiali e che non sempre erano state convinte ad attribuirne la responsabilità alle pretese esorbitanti della classe operaia, come una parte cospicua della destra economica e politica invitava loro a fare».

<sup>74</sup> Si confronti: J. CHASTENET, *Cent ans de République (V), Les Années d'illusion*, J. Tallandier, Paris, 1970.

svanisce, dissipata dall'avanzata dello sconvolgimento finanziario (il crollo di Wall Street del 1929 investirà in pieno la Francia a partire dal 1931). Segni precursori di tale crisi furono, da un lato, il fallimento dell'economia tedesca e, dall'altro, la depressione economica in seguito alla perdita di valore del franco: il «deficit riapparve senza che il Parlamento arrivasse a definire delle soluzioni coerenti. Tra il 1932 e il 1935 quattordici progetti di «risanamento finanziario» furono così proposti senza che si raggiungesse qualche risultato [...]»<sup>75</sup>. Inoltre, a queste difficoltà sempre crescenti in politica interna si aggiunse l'aggravarsi dei rapporti in politica estera con l'Inghilterra, gli Stati Uniti e, ancora una volta e sempre di più, con la Germania: quest'ultima, dopo la moratoria Hoover che aveva sospeso il pagamento delle riparazioni di guerra, aveva dichiarato la propria difficoltà nel riprendere i pagamenti. Di fatto, le riparazioni della Germania termineranno nel 1932, quando la Confederazione di Losanna ratificherà l'ultimo pagamento tedesco: alla luce di questi avvenimenti, la Francia rifiutò di versare le proprie quote agli Stati Uniti, favorendo in tal modo «l'orientamento isolazionista della politica americana», e trovandosi emarginata «dalla Gran Bretagna che continuò i suoi pagamenti»<sup>76</sup>. Di fronte agli sconvolgimenti interni ed esteri, il governo si dimostrò debole e alla fine incapace di gestire le difficoltà: così, a partire dal 1932, e per un anno intero, si alternarono diversi ministeri senza riuscire a garantire una stabilità governativa all'interno del Paese. Ciò suscitò sfiducia nei confronti delle istituzioni democratiche e parlamentari, indice questo non solo, o perlomeno, non esclusivamente dell'orientamento generalizzato di quel periodo che trovava voce nell'aspra contestazione, o nel rifiuto di tali istituzioni, ma che trovava grosso modo conferma negli scandali politico-

---

<sup>75</sup> J. L. LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 19.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 20 da cui cito: «In effetti, questa controversia consacrò l'aggravamento di un isolamento diplomatico che si era innescato dal gennaio 1930 alla Conferenza navale di Londra e che si era confermato, nel 1932, alla Conferenza del disarmo in cui la Francia, abbandonata dai suoi antichi alleati, era stata obbligata ad ammettere «l'uguaglianza dei diritti» in favore della Germania. Parallelamente, iniziò il declino della Società delle Nazioni».

finanziari di quegli anni. Un esempio viene offerto dall'assassinio del finanziere Alexandre Stavisky<sup>77</sup> (si tratta del cosiddetto “scandalo Stavisky”), implicato in alcune transazioni di carattere politico-economico. La scoperta del suo cadavere fu la miccia che fece esplodere i violenti e drammatici scontri del 6 febbraio 1934, nei confronti dei quali anche qui il governo dimostrò la propria incompetenza. Di fronte a questa debolezza e in una situazione europea che stava vedendo il consolidamento dei fascismi in Italia e Spagna, l'avanzata del nazismo in Germania e la progressiva crescita dello stalinismo in Russia, si verificò non solo il rinvigorismento dell'*Action Française* che rivendicò una presenza più massiccia, ma anche il sorgere o, in alcuni casi, lo sviluppo di leghe come, ad esempio, le *Jeunesses patriotiques*, *Francisme*, *Solidarité française*, *Croix de feu*, scatenando una crisi di regime: «Di colpo il regime parlamentare che aveva resistito bene alla guerra e alle convulsioni sociali dell'immediato dopoguerra, è minacciato da movimenti d'opposizione che cercano la loro ispirazione nelle esperienze straniere contemporanee e sono sostenuti da una popolazione

---

<sup>77</sup> Alexandre Stavisky, finanziere francese: con il concorso della complicità di alcuni sindaci compiacenti, si era arricchito facendo aprire delle casse di credito municipali che emettevano buoni pignorati sul valore dei depositi. Ma, la maggior parte di questi buoni era spesso pignorata su gioielli falsi, anche su depositi inesistenti. Verso la fine del 1933, la truffa venne scoperta e scoppiò lo scandalo: venne arrestato il direttore del Credito Municipale di Bayonne e il 9 gennaio 1934 venne scoperto il cadavere di Stavisky, morto un mese prima. L'opinione pubblica sarà scossa dal ritrovamento del cadavere e riterrà responsabile il governo della morte del finanziere. Sulla frequenza degli scandali in questo periodo si confronti anche: AA.VV., «La Francia nel 1936. Il cinema e il Front Populaire. La speranza di una “nuova legalità”», La Biennale di Venezia, Roma, 1976, pp. 8-9: «Dal 1928 al 1935, quindi proprio a ridosso della vittoria elettorale del Front, si sviluppa l'affare Hanau [...]. Martha Hanau – frequentata da uomini come il primo ministro Poincaré o l'arcivescovo di Parigi – è riuscita a truffare, appoggiandosi alle sue molteplici conoscenze, notevolissime somme di danaro. Una parte di questo danaro viene utilizzata per sovvenzionare alcuni giornali [...]. Anche Outric [...] è ampiamente aiutato nella parolaiata attività, tra il 1926 e il 1930, da uomini politici, tra cui addirittura il ministro delle Finanze Raoul Péret. Quando, nel 1930, la Banca Outric – istituto di credito di comodo per coprire le operazioni del titolare – fallisce, il governo Tardieu, dopo l'intervento della magistratura, cade e Péret è messo sotto inchiesta dal Senato. [...] Dopo scandali minori infine, nel '34 [...] esplode l'affare Stavisky. [...] dopo anni di truffe di non grande rilevanza, [Stavisky] è entrato in contatto con il ministero della Giustizia, con la magistratura e con la polizia, di cui diviene anche informatore. Questi appoggi gli assicurano una assoluta immunità attraverso il meccanismo dei rinvii processuali: ben diciannove nel procedimento iniziato nel '26 per una truffa di sette miliardi di franchi. Il suo protettore è Pressard, il procuratore capo del tribunale di Parigi [...]. Lo scandalo Stavisky, iniziato in sordina per certe azioni false poste in vendita in accordo con il sindaco di Bayonne, viene ripreso e rilanciato dal quotidiano “L'Action Française”. L'opinione pubblica giunge ben presto a un tal punto di animosità contro il governo e la polizia – si dice che Stavisky sia stato fatto fuggire all'estero con un passaporto falso – che essi dovettero decidersi a prendere provvedimenti. È così che il 7 gennaio, durante l'irruzione della polizia nel suo nascondiglio (una villa di Chamonix), Stavisky “si uccide”. Inevitabile la conclusione di tutta la Francia: Stavisky è stato ucciso per impedirgli di parlare».

pronta a portarsi agli estremi perché delusa, malcontenta, lesa nel suo quotidiano»<sup>78</sup>.

Così, tra il 1930 e il 1936 non solo videro la luce molteplici riviste, molto spesso risultato dei circoli di studio (*Réaction, La Revue Française, Esprit, l'Ordre nouveau, Plans, La Revue du Siècle, l'Homme nouveau, La Revue du XX siècle, Justice sociale, Combat*, per citarne solo alcune), ma ci fu anche l'organizzazione di questi movimenti d'opposizione i cui membri erano impegnati a combattere l'attuale stato d'ordine, esponendo le proprie posizioni all'interno delle riviste. Loubet Del Bayle riscontra, nel suo studio dei giovani non conformisti degli anni trenta, le differenze che hanno caratterizzato queste riviste: quelle create tra il 1928 e il 1932 «furono dominate dalla preoccupazione di superare una prospettiva puramente economica o politica per ricollocare questi problemi in una prospettiva più larga, considerando il destino della civilizzazione occidentale nel suo insieme e centrata sull'idea di una crisi di civilizzazione. Invece, i gruppi fondati a partire dal 1933 si preoccuparono meno di filosofia rispetto ai precedenti e si collegarono ad una riflessione più concreta vertendo

---

<sup>78</sup> J. L. LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 23, da cui cito ancora: «la stabilità politica sparisce in luogo di una successione di crisi provocate quasi tutte dall'inerzia di un Parlamento che esita a prendere le misure rese necessarie dalla situazione catastrofica dell'economia e delle finanze pubbliche». Si confronti inoltre: AA. VV., *La Storia, op. cit.*, pp. 363-364: «Nel Paese si sviluppa un'agitazione sociale sempre più intensa. Riflette la rivolta degli strati sociali più duramente colpiti dalla depressione: operai, disoccupati, contadini, e grazie a essa il Partito Comunista trova nuovi spazi, così come le organizzazioni di estrema sinistra che si moltiplicano soprattutto nella regione parigina. Di pari passo si sviluppano anche sempre più numerose le organizzazioni eversive di estrema destra, le *ligues*. [...] All'inizio del 1934 tra le manifestazioni eversive delle *ligues* [...] e le pressioni della destra parlamentare si realizza una convergenza spettacolare. Essa appare in piena luce il 6 febbraio 1934: migliaia di manifestanti delle varie *ligues*, ma soprattutto delle *Croix de Feu*, cingono d'assedio l'assemblea nazionale al grido di «abbasso i ladri» mentre sui banchi del parlamento i deputati di destra, Tardieu in testa, intimano di dimettersi all'ennesimo governo di coalizione guidato dal radicale Daladier». Inoltre, si confronti: AA.VV., «La Francia nel 1936. Il cinema e il Front Populaire. La speranza di una "nuova legalità"», *op. cit.*, pp. 5-7; D. M. HESS, *Politics and literature. The case of Maurice Blanchot*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1999, pp. 10-11 da cui cito: «Gli anni 1930 furono segnati da una successione di crisi: la gravità della situazione economica condusse allo scandalo Stavisky (1933), producendo proteste a destra come a sinistra. L'agitazione portò alla dimostrazione del 6 febbraio 1934, organizzata dall'estrema destra, e seguita da un'opposta dimostrazione da parte della sinistra il 9 febbraio. Dopo le dimissioni di Daladier, Doumergue formò un Consiglio di unione nazionale formato da Herriot, Tardieu, Barthou e Pétain. Questo governo durò da febbraio a novembre 1934. I successivi governi di destra fronteggiarono le crescenti pressioni provenienti dalla presenza di Hitler in Germania dal 1933. Gli insuccessi diplomatici nel contenere Hitler assieme al fallimento di rispondere alla crisi economica si conclusero con una disfatta della destra a favore dei socialisti nelle elezioni del 1936. Léon Blum divenne Presidente del Consiglio, con il supporto, ma non la partecipazione dei comunisti. Un'enorme ondata di scioperi spontanei scoppiò dopo le elezioni».

direttamente sulla trasformazione delle strutture politiche ed economiche»<sup>79</sup>. Resta il fatto che, nonostante questa periodizzazione, alquanto schematica, e nonostante le molteplici differenze che caratterizzarono ognuna delle riviste sorte negli anni '30, molti studiosi riscontrano, proprio in questi anni, uno spirito unitario, delle tendenze generali, volte tutte a superare gli orientamenti della politica tradizionale, al di fuori e al di là di ogni appartenenza partitica<sup>80</sup>, anche correndo il rischio di sfociare in una contraddizione o in un'ambiguità senza soluzione<sup>81</sup>.

Come avevamo detto, l'attività di Blanchot inizia con la sua collaborazione alle riviste di estrema destra che facevano capo all'orientamento generale della *Jeune Droite*: E. Mounier è stato il primo ad utilizzare questo termine per indicare «i lavori di un certo numero di intellettuali che gli sembrava riunire una stessa volontà di rinnovare le posizioni del conservatorismo politico»<sup>82</sup> nei primi anni trenta. Questa volontà, tuttavia, non era omogenea,

---

<sup>79</sup> J. L. LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 33 da cui cito: «Tra il 1930 e il 1936 si vide prodursi in effetti un sorprendente pullulare di riviste, di gruppi di ricerca, di circoli di studio, tutti volti alla costruzione di un mondo nuovo destinato a sostituirsi al mondo, che secondo loro, stava agonizzando sotto i loro occhi». Si confronti inoltre P. MESNARD, *op. cit.*, pp. 16-17: «Dal 1930 al 1936, si assiste ad un vasto rinnovamento del pensiero politico francese [...]. Emergono tre movimenti. All'inizio, tra il 1928 e il 1930, appare la *Jeune Droite*, che è allo stesso tempo la corrente più caratteristica e meno originale degli anni trenta, che cerca di rompere con l'ortodossia dell'*Action française*, da cui la maggior parte dei membri è venuta fuori, mentre restano molto impegnati dell'eredità maurrasiana. Poi, attorno al 1930-1931, si costituisce *Ordre Nouveau*, che conta tra i suoi principali membri Robert Aron, Arnaud Dandieu, Daniel-Rops; e, nel 1932, nasce il più noto di questi movimenti, *Esprit*, con Emmanuel Mounier, Georges Izard, e Denis de Rougemont, che aveva anche partecipato alla creazione di *Ordre Nouveau*. Questi movimenti sono indissociabili dalle riviste [...]. Per la *Jeune Droite*, c'erano i *Cahiers* (1928-1931) e la *Revue française* (1930-1933). Jean Pierre Maxence dirigeva queste pubblicazioni con alcuni "dissidenti" di *Action française*, tra cui Thierry Maulnier, Robert Brasillach, Maurice Bardèche: nell'aprile del 1930, Jean de Fabrègues, antico segretario di Maurras, lancia *Réaction pour l'Ordre* [...] poi la *Revue du siècle* (1933-1934). Blanchot scrive e partecipa alla vita di ciascuna di esse».

<sup>80</sup> Si confronti: J. TOUCHARD, *L'esprit des années 1930. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française in Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Hachette, Paris, 1960, pp. 89-90 da cui cito: «Gli anni 1930 appaiono dunque a prima vista come una di quelle epoche di sincretismo in cui le opposizioni politiche ed ideologiche si cancellano, dove lo spirito dell'epoca è più importante delle distinzioni tradizionali tra le correnti di pensiero. Esiste, sembra, uno *spirito del 1930*, come è esistito uno spirito del 1848 [...]. Benché i giovani intellettuali degli anni 1930 odino le etichette e disprezzino le classificazioni, benché i gruppi che essi formano si siano costituiti al di fuori dei partiti politici e in larga misura contro di essi, si possono tuttavia percepire in essi svariate tendenze [...]». Inoltre, p. 104: «Gli intellettuali che scrivono nelle riviste degli anni 1930 rifiutano dunque di accettare le definizioni tradizionali che fissano le realtà in quadri prestabiliti [...]».

<sup>81</sup> R. ARON, A. DANDIEU, *La Révolution nécessaire*, Grasset, Paris, 1933, p. XXI: «Non siamo né di destra, né di sinistra, ma se occorre assolutamente situarci in termini parlamentari ripetiamo che siamo a metà strada tra l'estrema destra e l'estrema sinistra [...]», citato da J. TOUCHARD, *op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>82</sup> N. KESSLER, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942). Une révolution conservatrice à la française*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 15-16. L'autore cita un articolo che E. Mounier scrisse su *Esprit*,

nel senso che l'associazione si presentava come una costellazione troppo disseminata e per di più non coerente, causata dalla fragile struttura politica e dalla sua nascita, per così dire, anomala: «Mentre altri gruppi «non conformisti» nascono già formati e nutriti da svariati anni di riflessione, essa progredisce a tentoni [...]»<sup>83</sup>. Le prime riviste sulle quali appaiono gli articoli di Maurice Blanchot sono *La Revue universelle* (organo nato nel 1905 e diretto da Charles Maurras)<sup>84</sup>, *Rèaction*, *La Revue du siècle*, *Journal des débats* per il quale sarà editorialista e in seguito caporedattore.

---

octobre, 1934 in cui faceva riferimento al fatto che da qualche anno si stava assistendo in Francia ad un tentativo da parte di una certa giovane destra di separarsi dalla destra nella quale fino a quel momento si era riconosciuta. In ogni caso, Kessler mostra il debito che Mounier doveva a D. La Rochelle: sempre a p. 16, infatti, si legge: «Il giovane uomo ha verosimilmente preso in prestito il termine a Drieu La Rochelle che aveva pubblicato qualche anno prima un *Manifeste de la Jeune Droite* [...]. Rivitalizzata a più riprese da *Esprit* fino al 1939, l'espressione tuttavia cadrà presto in disuso».

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 20. Inoltre, a p. 17: «[...] la storia della *Jeune Droite* offre regolarmente l'impressione di dissolversi nella molteplicità dei frammenti di vita che la sottintendono – a discapito sfortunatamente della sua coerenza e della sua intelligibilità. Questa dispersione, occorre riconoscerlo, è favorita dalla debole «superficie» politica del «movimento» [...]. La *Jeune Droite* presenta in tutto ciò l'intensa specificità di questo «piccolo mondo ristretto» che costituiscono le riviste d'idee della prima metà del XX secolo, «oscuri laboratori» [...].»

<sup>84</sup> Come afferma C. BIDENT in *Maurice Blanchot: Partenaire invisible. Essai biographique*, Champ Vallon, Seyssel, 1998, a p. 60, la rivista segue la linea dell'Action Française, infatti: «[...] la *Revue Française politique et littéraire* ha per molto tempo riflettuto le due preoccupazioni maggiori d'Action Française: «Politica, prima di tutto», la celebre parola d'ordine di Maurras, e l'interesse anche molto predominante attribuito alla letteratura».

Senza tener conto degli articoli compresi tra il 1931 e il 1932<sup>85</sup> che non sono ancora caratterizzati da un interesse dichiaratamente politico e nei quali si alternano temi letterari a quelli del dibattito quotidiano, è con la pubblicazione di «Les communistes, gardiens de la culture» (apparso sul *Journal des débats* il 25 marzo del 1933) prima e di «Le marxisme contre la révolution» poi (apparso su *La Revue française* il 25 aprile 1933) che possiamo in qualche modo far “iniziare” l’impegno politico di Blanchot. Nel primo articolo, infatti, egli tende a mettere in luce la contraddizione che ai suoi occhi sembra essere presente nelle proteste sollevate da un gruppo di scrittori contro il governo di Hitler facendo leva sull’ideale della rivoluzione comunista: «Un certo numero di scrittori ed artisti hanno protestato contro le violenze del regime hitleriano. In nome della rivoluzione comunista hanno

---

<sup>85</sup> «François Mauriac et ceux qui étaient perdus», *La Revue française*, n° 26, 28 juin 1931; «Mahatma Gandhi», *Les Cahiers mensuels*, n° 7, juillet 1931; «Comment s’emparer du pouvoir», *Journal des débats*, 18 août 1931; «Deux hommes en moi», par Daniel-Rops», *La Revue universelle*, n° 21, 1 février 1931; «Flèche d’Orient», par Paul Morand», *Réaction*, n° 10, mars 1932; «M. Briand» (editoriale anonimo attribuito da Emmanuel Lévinas a Blanchot, citato in M.A. LESCOURRET, *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris, 1994, p. 112), *Journal des débats*, 9 mars 1932; «La culture française vue par un Allemand», *La Revue française*, n° 10, 27 mars 1932; «Nouvelle querelle des anciens et des modernes», *Réaction*, n° 11, avril-mai 1932; «Le rajeunissement de la politique», *Journal des débats*, 2 mai 1932; «La doctrine catholique et les relations internationales», *Journal des débats*, 9 mai 1932; «Au Congrès pour l’éducation nouvelle», *Journal des débats*, 23 juin 1932; «La Guerre à 7 ans», par Jean Maxence», *La Revue universelle*, n° 7, 1 juillet 1932; «L’histoire désarmée», *Journal des débats*, 21 juillet 1932; «Les écrivains et la politique», *Journal des débats*, 27 juillet 1932; «Le monde sans âme», *La Revue française* (nouvelle série), n° 3, 25 août 1932; «Le monument de l’Hartmannswillerkopf», *Journal des débats*, 10 octobre 1932; «Âmes et visages du vingtième siècle», par André Rousseaux», *La Revue universelle*, n° 18, 15 décembre 1932; «Les faux-semblants du savoir», *Journal des débats*, 27 février 1933; «Les années tournantes», *Journal des débats*, 21 mars 1933. Si confronti, inoltre, C. BIDENT, *op. cit.*, p. 72: «L’oggetto degli articoli è spesso culturale, e tende a definire le esigenze nazionali, tradizionali e spirituali la cui assenza spiega la crisi contemporanea fino nei suoi aspetti economici». Sempre a proposito dei temi degli articoli di questo periodo si legge a p. 71: «Egli si interessa anche all’insegnamento, che si augura non sia troppo liberale [...]; critica la visione internazionalistica della storia, rinnovata di sciovinismo che i manuali scolastici francesi propongono [...]». Secondo P. MESNARD bisogna distinguere, nella scrittura politica di Blanchot, due momenti: uno risalente al periodo 1932-1934, con la collaborazione a *Le Rempart*, caratterizzato da una scrittura “ponderata” e alcune volte polemica; l’altro periodo comprende gli scritti fino al 1938, apparsi la maggior parte su *Combat* e *L’Insurgé*, definiti in *op. cit.*, p. 23: «articoli diffamatori, degli appelli alla violenza e al terrorismo che segnano un netto inasprimento del tono [...]». Inoltre, sulle posizioni politiche di Blanchot durante gli anni ‘30, A. Castoldi le considera pienamente inserite nell’orizzonte della Francia di quegli anni, seppure indipendenti: si confronti a tale proposito «La rivoluzione ineffabile. Politica e ideologia in Blanchot negli anni ‘30» in *La Nuova Corrente*, n° 32, gennaio-giugno 1985, pp. 27-28 da cui cito: «Ne risulta una indubbia efficacia alle affermazioni di Blanchot, intenzionalmente provocatorie, ma anche un panorama estremamente povero e semplificato di quegli anni: la realtà è evocata per essere negata, rifiutata senza possibilità di mediazioni, ma come già negli interventi del ‘33 senza fornire indicazioni alternative, prospettive che non siano il momento stesso della lotta, del rifiuto senza possibilità di soluzioni. Questo negativismo assoluto è ciò che conferisce un atteggiamento autonomo a Blanchot, pur nell’adesione complessiva alle tematiche dell’ideologia dell’estrema destra [...]».



preso la difesa della cultura e dello spirito che le ingiustizie del III Reich minacciano». Quello che ai suoi occhi sembra non solo paradossale ma anche insopportabile è il fatto che essi facciano riferimento al «regime più violento e più estraneo alla giustizia per protestare contro la violenza e l'ingiustizia della nuova Germania [...]». Qui non troviamo una denuncia del III Reich, né una presa di posizione a favore del governo di Hitler, ma solo la volontà di non assicurare la dignità della cultura, del pensiero, ad uno schieramento piuttosto che ad un altro dal momento che essi gli sembrano posti sullo stesso piano: «I comunisti e i marxisti hanno perso ogni diritto di parlare in nome di un pensiero libero e di una cultura veritiera. Le persecuzioni mostruose che hanno devastato la Russia gli vietano di accusare coloro che li perseguitano».

«Le marxisme contre la révolution» si inserisce nella linea di pensiero della destra non conformista seppur distaccandosene, segnando in tal modo l'inizio di un percorso alternativo. Se per Maurras il problema fondamentale è quello di «strappare la rivoluzione ad ogni determinismo che potrebbe giustificare retrospettivamente la necessità»<sup>86</sup>, anche a costo di perdere il carattere propriamente “rivoluzionario”, trasformandosi in una contro-rivoluzione<sup>87</sup>, Blanchot, in questo articolo, tende a mettere in luce una chiara critica nei confronti di ogni materialismo che ha mancato l'idea di rivoluzione, o meglio, l'ha tradita, dal momento che quello storico l'ha fatta diventare «il termine di una evoluzione necessaria e il materialismo

---

<sup>86</sup> L. JENNY, *op. cit.*, p. 117. Si tenga presente anche p. 119: «Di fatto, in questo rifiuto del determinismo rivoluzionario, si trovano uniti a partire dal 1932 i membri di tutti i rami della destra non conformista: Georges Izard, Denis de Rougemont, Daniel-Rops, Emmanuel Mounier».

<sup>87</sup> *Ibidem*, cito da p. 119: «La destra non conformista degli anni trenta, affascinata, suo malgrado, dalla «grandezza» e dall' «energia» della rivoluzione marxista, si è separata dalla prospettiva deprimente di «contro-rivoluzione» che gli proponeva Maurras, per tentare di pensare una rivoluzione nella rivoluzione, vale a dire una riappropriazione antimarxista dell'evenemenzialità rivoluzionaria. Una tale riappropriazione passa attraverso una critica del materialismo storico. Nella chiara linea di Maurras, si contesta che la rivoluzione sia il risultato dell'evoluzione dell'infrastruttura economica e sociale». Inoltre, come nota L. JENNY, *op. cit.*, p. 121, è presente negli esponenti della destra non conformista un accostamento della teoria marxista a quella capitalista con l'intenzione di “screditare” la rivoluzione marxista considerata quale «un effetto ultimo del capitalismo [...]». I peggiori capitalisti sono i migliori agenti della rivoluzione marxista. Comunismo e capitalismo sono le due facce solidali di una stessa visione materialistica del mondo. Essi sono retti da uno stesso ordine di ragioni economiche. E la rivoluzione marxista si è avverata impotente nel rovesciare questo ordine di ragioni».

economico [...] la cambia in schiavitù». Del resto, interrogandosi sulle cause che hanno determinato il fallimento del movimento e proponendo nuove soluzioni – prima fra tutte la possibilità di un “socialismo nazionale” – Blanchot afferma in un articolo del luglio 1933 apparso su *Rempart* che «Il socialismo marxista è crollato in tutti i paesi del mondo perché ha cessato di essere un movimento rivoluzionario. Il socialismo nazionale, preservando allo stesso tempo tutte le forze della nazione e le esigenze di un ordine umano, sarà rivoluzionario perché non si accontenterà dei piccoli cambiamenti»<sup>88</sup>. Ritornando a «Le marxisme contre la révolution», Blanchot in esso tende anche a sottolineare il carattere “impossibile” e il fatto che una reale rivoluzione fino a questo momento non si è effettivamente verificata: infatti, «[...] nella misura in cui deve sconvolgere una società che sembra ancora intatta, essa resta incomprensibile; essa si esprime interamente nel fatto di abolire un mondo: in tanto che questo mondo sussiste, essa resta difficile da concepire ed è quasi impossibile considerarla come reale; l’effettività delle cose la cui distruzione è l’intera sua realtà, la assicura in qualche modo della sua impossibilità indefinita [...]». Paradossalmente, per Blanchot, non si può parlare di rivoluzione se non nel momento stesso in cui questa accade: essa esiste, ha una realtà effettiva, soltanto quando sopprime lo stato attuale delle cose, prima è impossibile parlare di essa in termini di esistenza. Questo carattere impossibile risiede nel fatto che la rivoluzione non è mai un fatto inevitabile che si sviluppa quasi come una conseguenza logica da una serie di elementi, essa è uno strappo inatteso: «Ma anche questa impossibilità della rivoluzione, che solo il successo riscatta, deriva

---

<sup>88</sup> M. BLANCHOT, «Le socialisme national osera-t-il être un mouvement révolutionnaire?» in *Le Rempart*, n° 93, 23 juillet 1933. Come afferma P. MESNARD, *op. cit.*, p. 22: «Il popolo, la moltitudine, non rientrano nelle preoccupazioni di questi non conformisti [...] rivendicano il primato dell’élite, dell’élite alla quale appartengono. Dal 1930, *Réaction* [...] fa pubblicare un manifesto che denuncia la “assurdità di un regime fondato sul numero”. Se queste posizioni sono, di fatto, violentemente antidemocratiche e antiparlamentari, esse non sono nemmeno conciliabili con quelle del nazismo [...] il gruppo che gravitava attorno a Maulnier e Blanchot restava ostile al populismo. A quest’ultimo non verrà mai in mente l’idea di esaltare la massa, non lo entusiasmeranno mai le virtù sommarie del *Volk*». Si confronti anche: M. BLANCHOT, «Le socialisme marxiste s’effondre» in *Le Rempart*, n° 88, 18 juillet 1933; ID., «Ce qui menace le socialisme international» in *Le Rempart*, n° 89, 19 juillet 1933.

dal fatto che essa non è mai necessaria. Se lo fosse, sarebbe inutile. [...] Essa ha bisogno di un intervento estraneo, della creazione gratuita di alcuni avvenimenti, della distruzione improvvisa di certe abitudini storiche»<sup>89</sup>. In effetti, è proprio in queste frasi che si può notare un distacco di Blanchot dalle concezioni degli esponenti della destra non conformista: mentre questi ultimi, con le relative distinzioni, accanto al concetto materialista della rivoluzione pongono quello di “rivoluzione spirituale” come strumento di liberazione, come luogo in cui l’uomo può comunque preservare la sua azione e la sua libertà, Blanchot pur riprendendo questa espressione la utilizza in un senso diverso: «Rivoluzione materiale, per non annullarsi, è portata ad essere nello stesso tempo una rivoluzione spirituale, non perché si concluda in spirito, ma perché essa si compia in nome dello spirito e seguendo le sue risoluzioni e le sue esigenze». Così, più che di rivoluzione spirituale egli parla di rifiuto quale unica possibilità che consente all’uomo di riscattarsi: «Il rifiuto, che sfocia necessariamente nella violenza (questo va da sé, il modo di rifiutare tale ordine del mondo, non consiste nel disprezzarlo, ma nell’abbatterlo) esprime ciò che c’è di più puro e di minacciato nella rivoluzione. Il movimento, nato da una qualche passione violenta profonda che porta tutto l’essere ad opporsi, non indica da sé quale sia la sua legge e se trionferà mai sul suo apparente disordine. Garantendo fin dalla sua origine la vita e la coscienza di un primo successo, facendo uscire l’uomo dalla piccola morte dei suoi pensieri avvezzi, esso è anche pronto a gettarlo in una morte autentica [...]»<sup>90</sup>. In questo modo, l’atto di

---

<sup>89</sup> Si confronti: L. JENNY, *op. cit.*, pp. 120-121 da cui cito: «[...] la rivoluzione è inconcepibile e imprevedibile prima di esistere. Niente saprebbe spiegarla né lasciarla presentire [...]. Si vede come Blanchot esaspera il paradosso sollevando l’«utilità» della rivoluzione contro la sua «necessità». Se provenisse «materialmente» dall’incatenamento dei fatti, la rivoluzione non avrebbe alcun potere di sovversione, non sarebbe per nulla un avvenimento, ma un semplice risultato [...]. Essa non avrebbe alcuna realtà rivoluzionaria [...]. Per essere «utile», per modificare realmente l’ordine del mondo, occorrerebbe che la rivoluzione sia assolutamente contingente nei suoi motivi [...]».

<sup>90</sup> Il tema del rifiuto sarà un costante *leitmotiv* anche negli scritti successivi di Blanchot, come vedremo. Per quanto riguarda il suo distacco dalla destra non conformista si confronti: L. JENNY, *op. cit.*, p. 119: «Ma già l’attenzione particolare che Maurice Blanchot attribuisce a questo oggetto [la rivoluzione], il suo modo singolare di porne i termini, lo distinguono dagli altri saggisti della destra non conformista. Maurice Blanchot riprende da un articolo di R. Garric nella *Revue des jeunes* il nucleo del suo argomento [...] ma

opporsi, di rifiutare, risulta essere l'essenza propria di questo movimento di sovvertimento: «Respingendo tutte le negazioni del consenso, le forzature dell'accettazione, rifiutando ciò che lo abolisce [...] lo spirito ribelle cerca ostinatamente, nel mezzo delle sue sconfitte e delle sue morti, qualcosa che gli sia proprio e che lo esprime». In queste righe è possibile scorgere tutta l'influenza che il movimento surrealista ebbe, esplicitamente o implicitamente, sul pensiero di Blanchot. Nel *Secondo manifesto del surrealismo* infatti A. Breton incitava il movimento surrealista ad essere il portavoce «della rivolta assoluta, dell'insubordinazione totale, del sabotaggio perfetto [...]. Il più semplice atto surrealista consiste [...] nello scendere nella strada e colpire a caso [...] tra la folla. [...] La legittimità di un tale atto non è [...] per niente incompatibile con la convinzione in quel bagliore che il surrealismo cerca di portare alla luce dal profondo di noi»<sup>91</sup>. Così, più di un vero e proprio progetto politico, si può parlare, per quello che riguarda Blanchot, di un rifiuto della realtà circostante e del desiderio di cambiarla. Dunque, se volessimo fare riferimento ad una categoria in grado di chiarire il pensiero blanchotiano di questi primi anni potremmo utilizzare, anziché quella della rivoluzione scelta da L. Jenny, la categoria della rivolta. Tuttavia, ci rendiamo conto che essa è solo una possibilità, una delle tante

---

per trarne una conclusione opposta alla sua. Là dove R. Garric vedeva un motivo di rinuncia alla rivoluzione e di accettazione dello stato di cose, Maurice Blanchot al contrario vi trova l'essenza della rivoluzione». Inoltre, si legge a p. 121: «Per questi ultimi [i non conformisti], la chiave di una concezione alternativa alla rivoluzione è data dall'espressione «rivoluzione spirituale». Rifiutare la rivoluzione materialista, è affermare la realtà spirituale dell'uomo e il suo potere d'azione sul reale. Solo lo «spirito» ha il potere di rompere con il disordine stabilito» Tuttavia, non tutti gli esponenti sono concordi nell'attribuire lo stesso significato, la medesima sfumatura al concetto di «spirituale»: infatti, a p. 122 si legge «[...] sulla natura del principio spirituale responsabile di questa liberazione i non conformisti divergono. Sintesi di attività e passività recettiva in *Esprit*, esso ha una colorazione più aggressiva e nietzschiana in *Ordre nouveau*». Bisogna, del resto, affermare che Blanchot manterrà questa posizione nei confronti della «rivoluzione spirituale» anche in altri testi seppur in essi sarà presente un indurimento del tono e, a tal proposito, si confronti: M. BLANCHOT, *Le Terrorisme, méthode de salut public* in *Combat*, n° 7, juillet 1936 da cui cito: «Non apparteniamo a coloro che giudicano preferibile fare l'economia di una rivoluzione o che parlano ipocritamente di una rivoluzione spirituale pacifica. È una specie assurda e vile». Si veda anche: C. BIDENT, *op. cit.*, p. 64: «Condannando l'abbandono della rivoluzione come utopia maggiore, condannando il marxismo per una falsa apparenza della rivoluzione, Blanchot giunge in questo articolo ad una affermazione di principio: la rivoluzione è il rifiuto mantenuto, nella sua esigenza e nei suoi eccessi, di ogni forma di disordine spirituale».

<sup>91</sup> A. BRETON, *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, Paris (1985), 2005, pp. 74-75. Si confronti anche p. 144: «IL SURREALISMO AL SERVIZIO DELLA RIVOLUZIONE».

ipotesi che va ad aggiungersi a quelle già esistenti, e la proponiamo proprio in tal senso senza venir meno al nostro proposito dichiarato, vale a dire quello di non voler etichettare il pensiero dello scrittore.

Nel maggio del 1933, Blanchot consegna a *La Revue du siècle* lo scritto «Morale et politique»: differentemente dalle posizioni della rivista che pubblicherà a giugno sulle sue pagine il testo di Mussolini «Idées fondamentales du fascisme»<sup>92</sup>, Blanchot in questo articolo si scaglia contro la politica portata avanti dalla Germania, che si fa gioco del trattato di Versailles, mettendo a repentaglio l'equilibrio dell'Europa. Sicuramente, nel testo citato, la minaccia della Germania è separata dal pericolo hitleriano ed è riferibile, almeno per il momento, alle idee monarchiche e nazionalistiche francesi che Blanchot vedeva messe in discussione dall'avanzata tedesca e dall'incapacità, oltre che l'inutilità, dell'istituzione della Società delle Nazioni: «La Germania occupa in Europa una situazione strana che essa non divide con nessun altro paese: non ha coscienza delle proprie frontiere [...]. Nello stato attuale delle cose, non c'è luogo di equilibrio, possibilità d'ordine e di stabilità, al di fuori del trattato di Versailles. Ciò che mette in luce questa situazione è la violenza stessa con la quale la Germania lo respinge, la sua resistenza furiosa al suo destino [...]. Regno di finzioni ipocrite e del verbalismo [...] essa [la Società delle Nazioni] rappresenta gli abusi di una politica che si è confusa caoticamente con la morale»<sup>93</sup>. Questa ostilità nei confronti della Germania si ritrova anche in altri testi, sempre datati 1933, apparsi questa volta su *Rempart* ed è accompagnata da un'analisi, che diventerà via via sempre più lucida, delle minacce

---

<sup>92</sup> Si confronti: C. BIDENT, *op. cit.*, p. 66 da cui cito: «Nel giugno 1933, la rivista pubblica un testo di Benito Mussolini, «Idées fondamentales du fascisme». Una nota presenta così il testo: «La *Revue du siècle* è felice di poter offrire ai suoi lettori la novità delle pagine del *Duce* [...]. Esse aprono il volume sul *Le Fascisme* che apparirà tra qualche giorno [...]. Quali che possano essere le riserve dell'equipe della *Revue du siècle* sulla dottrina fascista, un documento come questo che si propone di leggere è essenziale [...]». Il meno che si possa dire è che la rivista non innesta né condanne né critiche». In ogni caso, l'intento della rivista era quello di combattere l'idea di una politica «non impegnata»: secondo le parole di J. De Fabrègues, citato da J.L. LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 199: «Questa generazione è in effetti tutta sollevata contro l'egoismo ottuso del mondo borghese-liberale, contro il materialismo economico e spirituale, contro l'impotenza di una politica senza spirito e senza anima».

<sup>93</sup> M. BLANCHOT, «Morale et politique» in *La Revue du siècle*, n° 2, mai 1933.

rappresentate dall'antisemitismo<sup>94</sup>, in linea in questo caso con le posizioni della rivista. Così, in «Des violences antisémites à l'apothéose du travail»<sup>95</sup> Blanchot arriva a denunciare le persecuzioni compiute dai nazisti nei confronti degli Ebrei e a mettere in luce quelle che E. Lèvinas, un anno dopo l'ascesa di Hitler al potere, chiamerà le “potenze primordiali” dell'hitlerismo<sup>96</sup>. Si può leggere infatti in questo articolo di Blanchot: «Tutte le avventure hitleriane sono state ispirate da una demagogia evidente. [...] Dopo l'appello all'orgoglio della razza, il richiamo ad una mistica delle forze feconde e del lavoro [...]. Le persecuzioni barbare contro gli ebrei [...]

---

<sup>94</sup> Sicuramente, tale interesse verrà anche stimolato dai propositi della rivista che si presenta come il “baluardo” della lotta al “bolscevismo intellettuale” e a Hitler e il nazismo, come si poteva leggere in testa al numero del 23 luglio del 1933. Si confronti anche: C. BIDENT, *op. cit.*, pp. 73-74 da cui cito: «Lo spirito del quotidiano è indicato dal suo titolo, ma anche dalla formula che lo sottolinea: «Indipendente dal potere e da tutti i poteri, così è questo libero giornale [...]» [...]. Gli orientamenti del giornale sono chiaramente patriottici, antidemocratici, antiparlamentari, anticapitalisti, antinternazionalisti, antihitleriani e [...] sempre più anticomunisti e nazional-rivoluzionari. Denunciare gli sconvolgimenti della politica hitleriana e in particolare le persecuzioni antisemite, sarà una delle preoccupazioni maggiori di *Rempart*, alla quale il giornale consacrerà spesso le sue prime pagine, al fine di illuminare «i Francesi che hanno ancora conservato delle illusioni su Hitler, che prendono questo forsennato per un difensore dell'ordine sociale». Dalla primavera, alcuni titoli denunciano «l'antisemitismo hitleriano» [...] o il «COLPO DI FORZA» attraverso il quale «Hitler fa arrestare i capi dei sindacati socialisti e si impadronisce delle banche operaie». Si fa riferimento con ironia al «freudismo di Hitler», che ha dichiarato di voler «liberare la Germania dai suoi complessi di inferiorità», ma l'ironia non nasconde bene le inquietudini che attraversano l'articolo: «diecimila giovani hanno sfilato alla luce delle torce nella vallata di Wotan e [...] hanno celebrato la festa della primavera e il risveglio della patria». Un altro giorno, si riproduce una fotografia del cimitero israelitico di Tubnitz profanato dai nazisti (delle svastiche sono state dipinte sulle tombe) [...]. Un articolo sulla croce uncinata mette a conoscenza della sua origine e mostra come essa capovolga il senso di lettura della svastica, per divenire un «feticcio di distruzione e di morte». [...] Blanchot denuncia egli stesso le prime persecuzioni contro gli Ebrei, i primi campi di lavoro, l'instaurazione del Terrore»; P. MESNARD, *op. cit.*, p. 27 da cui cito: «La singolarità di questo giornale risiede nel suo sforzo quotidiano di denunciare le riscossioni, le persecuzioni, l'espansionismo sfrenato di Hitler. Dal 1933, Hitler è uno dei bersagli preferiti [...]. Nessuna manovra nazista sfugge all'equipe della redazione [...], nemmeno l'installazione dei primi campi di lavoro, che preconizzano i campi di concentramento»

<sup>95</sup> M. BLANCHOT, «Des violences antisémites à l'apothéose du travail» in *Le Rempart*, 1 mai 1933.

<sup>96</sup> E. LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, in *Esprit*, n° 26, novembre 1934, tr. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata, 1996, p. 23. Si confronti anche P. MESNARD, *op. cit.*, pp. 35-36 in cui riporta le “ragioni” dell'antisemitismo francese nella sua diversità da quello tedesco: «Questo antisemitismo risponde ad una specificità francese radicalmente diversa dall'antisemitismo tedesco. In questo, è sicuramente di cultura che si tratta, e Blanchot [...] constata che la sua cultura, la cultura francese, è sommersa dal cosmopolitismo, nel momento in cui la Francia cammina già verso la disfatta. Intensificato dall'idea che durante il Terrore, la Francia era assediata da forze ostili, il pericolo dello *straniero* trova di cosa alimentare i suoi fantasmi in modo esauriente. Tra il nazismo e la “malattia” che incancrenisce dall'interno il cuore della sua nazione, Blanchot [...] si solleva contro essa. [...] Per comprendere come questo odio si trasferisca sulla figura dell'ebreo, occorre considerare che l'antisemitismo è esteso in Francia da prima della guerra, ed ha preso, come in tutta l'Europa, il suo aspetto moderno alla fine del XIX secolo. Associato all'antisemitismo cristiano tradizionale in cui si trova l'Ebreo, testimone del Golgota e quello che ha rifiutato il vero Messia, c'è anche, come ricorda Pierre Vidal-Naquet, l'Ebreo che semina la rivoluzione così come lo aveva rappresentato Bernard Lazare nel 1894 in *L'Antisémitisme, sua storia e sue cause*. Per il resto, l'antisemitismo del gruppo politico di Blanchot è indissociabile dalle rivendicazioni nazionali che gli permettono di distinguersi dall'antisemitismo dell'Oltre Reno».

non hanno mai avuto un fine politico determinato. Esse sono servite a soddisfare delle potenze istintive, la frenesia delle passioni che la rivoluzione ha fatto nascere».

In questo senso, la maggior parte degli articoli che firmerà per *Le Rempart* avranno come preoccupazione imprescindibile il costante riferimento alle minacce sempre più crescenti. Così, anche nell'articolo «La levée en masse de l'Allemagne»<sup>97</sup> si legge: «Attraverso le violenze, attraverso lo straripamento delle potenze istintive, egli [Hitler] ha scosso tutto un popolo [...]. Attraverso le persecuzioni contro gli ebrei e la lotta ostinata contro l'internazionalismo marxista, ha tentato di restituirgli il sentimento delle sue origini uniche [...]». In questo modo, attraverso l'appello alla forza che «esprime la rivincita delle forze collettive, la devozione senza riserva ad un ideale di grandezza e di dominio»<sup>98</sup>, attraverso il ricorso alla violenza, all'istituzione dei campi «che con una nuova costrizione vota ciascun individuo allo Stato», attraverso il ricorso al «culto di una civilizzazione militarizzata che è l'ideale stesso dello spirito prussiano», con la mistificazione culturale<sup>99</sup> il Terzo Reich si presenta come «l'avvento di una

---

<sup>97</sup> M. BLANCHOT, «La levée en masse de l'Allemagne» in *Le Rempart* n° 22, 13 mai 1933.

<sup>98</sup> ID., «Des violences antisémites à l'apothéose du travail», *op. cit.*

<sup>99</sup> In una nota di *L'Infinito intrattenimento*, *op. cit.*, Blanchot riporta la visita di Hitler a Elisabeth Förster-Nietzsche. Cito da p. 187: «Il 4 novembre 1933, alcuni di noi hanno appreso attraverso la stampa la seguente notizia: «Prima di lasciare Weimar per recarsi a Essen, il cancelliere Hitler ha fatto visita alla signora Elisabeth Förster-Nietzsche, sorella del celebre filosofo. La vecchia signora gli ha offerto in dono un bastone animato appartenuto al fratello. Il signor Hitler ha ascoltato con vivo interesse la lettura della nota che nel 1879 era stata indirizzata a Bismarck dal dottor Förster, cognato di Nietzsche e propagandista antisemita, il quale già a quell'epoca aveva attirato l'attenzione sui pericoli "che la Germania correva per l'invasione dello spirito ebreo". Tenendo in mano il bastone di Nietzsche, il signor Hitler, molto applaudito, ha attraversato la folla ed è risalito nella sua automobile [...]». Quello stesso giorno [...] Hitler a Weimar si fece fotografare vicino al busto di Nietzsche, e dopo poco Richard Ehler ha riprodotto questa fotografia nella sua opera *Nietzsche e l'avvenire della Germania*, in cui l'opera di Nietzsche appare quasi come una prefazione a *Mein Kampf*». Sull'interpretazione politica di Nietzsche poco prima, a p. 185, Blanchot scrive: «Ma il «vero» Nietzsche, con la massa dei documenti inediti, giaceva silenziosamente nella stessa casa in cui regnavano l'assenza di scrupoli e il bisogno di farsi valere. Per tentare di giungere a lui, bisognava dunque entrare «nell'antro della leonessa», la fatale sorella di Nietzsche, la quale senza esitare aveva issato il vessillo del fratello sui merli dell'impero millenario e accoglieva nel suo antro come ospiti graditissimi «alcuni dei grandi predatori del tempo». Lavorando in quelle condizioni, gli eruditi, fra cui Schlechta, che non era il solo a preparare o a proporre finalmente una pubblicazione completa e imparziale, avevano la sensazione di essere, più che dei pacifici filologi, dei congiurati. Questa falsificazione, sinistra ma semplicistica e superficiale, come tutte le falsificazioni politiche (Hitler ignorava tutto di Nietzsche e se ne disinteressava), avrebbe solo un interesse limitato se non fosse dipesa da una falsificazione ben più grave, che coinvolge l'opera stessa [...]».

civilizzazione in cui, in una società socializzata, la persona e lo spirito saranno privati delle proprie libertà essenziali»<sup>100</sup>. È sempre il medesimo pericolo che Blanchot denuncia quando afferma: «Il governo del Reich [...] si è arrogato il diritto di vita e di morte, esso può fare di ogni tedesco un sospetto e condannare ogni sospetto quasi senza processo»<sup>101</sup>. Nel settembre 1933, commentando le parole pronunciate da von Neurath continua a mettere in guardia, senza successo, il suo pubblico, spronando il governo francese all'abbandono di ogni politica pacifista e delle illusioni di Ginevra: «L'Europa è oggi incapace di controllare Hitler e i nazisti. [...] La Germania finisce di ricostituire il suo esercito e prepara lo sconvolgimento dell'Europa. [...] Dal momento in cui essa avrà lo strumento della propria forza, se ne servirà per far trionfare le sue volontà attraverso la diplomazia, se ciò basta, e, se occorre, attraverso la violenza. [...] Von Neurath ha dichiarato che la Germania voleva la pace. Ma è la pace pangermanica, la stessa che oggi essa tenta di imporre all'Austria e alla Sarre, prima di rivolgersi verso altri paesi»<sup>102</sup>. Deve essere evitata, dunque, ogni politica di collaborazione con il governo tedesco perché: «se troviamo naturale collaborare con la Germania e con Hitler» bisognerà solo «attendere l'ora in cui dovremmo scegliere tra la schiavitù e la guerra»<sup>103</sup>. Ma, come potremo notare, tale proposito verrà sacrificato nel momento in cui altri interessi preoccuperanno Blanchot, ancora più del pericolo nazista. E accanto a queste riflessioni troviamo altri temi, primo fra tutti la critica al governo, alle istituzioni democratiche che, se incapaci di sostenere il proprio ruolo, di rispondere alle difficoltà, devono essere eliminate: «Quando lo Stato è divenuto incapace di lavorare in favore dello Stato e in favore della nazione, il bene pubblico può essere difeso solo attraverso la resistenza ai poteri

---

<sup>100</sup> ID., «En vue d'une action. L'Allemagne nouvelle ou le triomphe de la Prusse» in *Le Rempart* n° 17, 8 mai 1933.

<sup>101</sup> ID., «La révolution est condamnée, mais l'État devient révolutionnaire. Le hitlérisme contre Hitler» in *Le Rempart* n° 94, 24 juillet 1933.

<sup>102</sup> ID., «Un discours logique» in *Journal des débats*, 17 septembre 1933.

<sup>103</sup> ID., «La logique dans l'abaissement» in *Le Rempart* n° 55, 15 juin 1933.



pubblici. L'interesse generale è salvato dalle iniziative private. Ciascuno ha il dovere di denunciare le leggi ingiuste e di sottrarvisi. E la rivoluzione comincia»<sup>104</sup>. Ed è un movimento rivoluzionario che diviene sempre più urgente: «Ogni giorno gli avvenimenti la [rivoluzione] avvicinano, ogni giorno essi la rendono più necessaria. E, a poco a poco, essi ci insegnano che sarà: dura, sanguinosa, ingiusta, la nostra ultima possibilità di salvezza»<sup>105</sup>. Speranza che viene alimentata dagli esempi che prendono forma negli altri paesi: «L'avventura dell'Italia e della Germania è a questo riguardo piena di promesse. Se essa non ci mostra quale rivoluzione dobbiamo sperare e preparare, ci indica che possiamo sperare una rivoluzione che sarà la nostra salvezza»<sup>106</sup>. Intanto, mentre lo scenario attorno a lui cambia, mentre gli avvenimenti storici – francesi in primo luogo – si susseguono velocemente ma lasciando ad ognuno un'impressione chiara ed una ferita aperta, suscitando le più diverse reazioni<sup>107</sup>, l'esperienza di Blanchot a *Le Rempart* si conclude verso la fine del 1933: il giornale chiude ed egli inizia la sua collaborazione con *Aux écoutes*, settimanale<sup>108</sup> di cui diventerà caporedattore.

---

<sup>104</sup> ID., «La révolte contre le pouvoir» in *Le Rempart*, n° 60, 20 juin 1933.

<sup>105</sup> ID., «La révolution nécessaire» in *Le Rempart*, n° 62, 22 juin 1933, da cui cito ancora: «La nostra più grande speranza oggi è che per una nazione libera, per la difesa dell'uomo, per i beni dello spirito, si eleva la nobile promessa della rivoluzione. Mentre il socialismo si sottomette alla democrazia e alla dittatura e respinge l'idea stessa dell'insurrezione, mentre il comunismo abbandona poco a poco la forza dei suoi primi miti, le idee nazionali si alleano con tutto ciò che è lotta, rivolta, disprezzo delle posizioni acquisite, con la violenza, con la dismisura. Esse sole oggi propongono alla gioventù demotivata delle ragioni per sperare ed un destino nuovo». Tuttavia, come ha notato L. HILL, non sembra essere presente, almeno fino a questo momento, un chiaro programma politico: si confronti, a tale proposito, L. HILL, *La pensée politique* in AA.VV., *Le Magazine Littéraire. Dossier Maurice Blanchot*, op. cit., pp. 35-38, cito da p. 36: «Ciò che sorprende in Blanchot è l'assenza di un programma politico [...]. Nessun progetto dunque per il futuro – se non c'è la volontà di revocare un governo incompetente [...]».

<sup>106</sup> ID., «La crisi du socialisme» in *Le Rempart*, n° 82, 12 juillet 1933.

<sup>107</sup> Si confronti: P. MESNARD, op. cit., pp. 29-30 da cui cito: «Si incatenano l'affare Stavisky, poi le giornate del febbraio 1934 durante le quali i moti segnano in modo sanguinoso la fine di ogni possibilità di intesa. [...] Nel 1935, un plebiscito decide del ricongiungimento della Sarre al Reich; il patto franco-sovietico è firmato nel maggio dello stesso anno e meno di un anno dopo, nel marzo 1936, Hitler si serve di questo patto come pretesto per invadere la Renania. E in giugno, il Fronte popolare arriva, vittorioso, al potere; Léon Blum è capo del governo. Precedentemente, il 13 febbraio 1936, avviene lo scioglimento della Ligue dell'Action française e dei Camelots du roi. La Francia, cioè l'idea di una Francia superiore si sgretola poco a poco. Dopo la vittoria del "Fronte crapular", così come lo aveva battezzato l'estrema destra, il 1936 segna anche l'inizio della guerra di Spagna».

<sup>108</sup> Si confronti: C. BIDENT, op. cit., p. 78: «Fondato nel 1918, *Aux écoutes* è un giornale satirico [...] persino scandalistico [...] e anche finanziario, rivolto ai risparmiatori». Nel febbraio del 1935 appare un articolo di Blanchot: «La démocratie et les relations franco-allemandes» in *La Revue du XX siècle*, n° 4,

Ma è con la collaborazione a *Combat* che possiamo intravedere un nuovo approccio alla politica e l'urgenza di nuovi temi, oltre che l'inasprimento di altri.

*Combat* nacque dall'unione dell'equipe di *Reaction* e della *Revue Française*: infatti, la sua direzione fu assunta da Jean De Fabrègues e Thierry Maulnier. Tra i collaboratori erano presenti R. Vincent, J. Loisy, C. Mauban, J. Saillenfest, M. Blanchot, G. Blond, R. Brasillach, J.P. Maxence ai quali si aggiungono P. Andrieu, K. Haedens, J.F. Gravier, C. Orland (pseudonimo di C. Roy), A. Monconduit (J. Creach), L. Salleron. I temi di cui essa si occupò erano di attualità politica, impregnati di anticapitalismo ed antidemocrazia: «[...] i suoi animatori si pronunciarono contro la politica delle sanzioni nei confronti dell'Italia, [...] furono ostili al Fronte popolare (serbando una certa approvazione nei confronti delle misure sociali) ed [...] essi presero partito per i franchisti al momento della guerra di Spagna. Sul piano internazionale, denunciarono, come l'*Action Française*, l'incoerenza della politica francese con la sua mescolanza di bellicismo verbale e noncuranza in fatto di armamenti e di difesa nazionale [...] mettendo in guardia contro l'imperialismo tedesco ed esaltando la necessità di un'azione interna per "rifare la Francia" di fronte a quello»<sup>109</sup>. Del resto, queste posizioni soprattutto nei confronti della Germania e dell'antisemitismo

---

février 1935 in cui criticando il governo francese afferma: «La democrazia ha visto in Hitler il trionfo pericoloso di un regime di dittatura che essa si è data il compito di combattere ciecamente. [...] Venne Hitler. Tutto cambiò. L'indignazione prese il posto della compiacenza. Si ebbe presto un importante movimento favorevole ad un'azione militare punitiva contro il terrorismo hitleriano, ad una sorta di "crociata delle democrazie"».

<sup>109</sup> J. L. LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 82. Si confronti anche C. BIDENT, *op. cit.*, pp. 81-82 da cui cito: «[...] se la rivista sottomette la tradizione monarchica alla violenza rivoluzionaria, nella retta via della «dissidenza» [...] essa resiste al fascismo e a «l'antisemitismo volgare», affermando di attenersi ad un «antisemitismo ragionevole», anticapitalista. Essa si attirerà anche allo stesso tempo i gravi colpi dell'ortodossia maurrasiana e quelli degli estremisti di *Je suis partout*. Rifiuta la guerra che si prepara, saluta gli accordi di Monaco e, quando l'evidenza del disastro si annuncia, confessa di prepararsi senza entusiasmo né determinazione [...]». In una nota, in ogni caso, Bident sottolinea la diversità, se non in alcune circostanze, «la divergenza delle posizioni» dei differenti esponenti. Si confronti anche: J. VERDÈS-LEROUX, *op. cit.*, pp. 73-74 a proposito di *Combat*: «Il primo numero, nel gennaio 1936, annunciava le sue intenzioni: la rivista esisteva per combattere il pericolo di un futuro asservimento dell'intelligenza, per opporsi agli intellettuali che si legano ai partiti. [...] La rivista contiene alcune polemiche poco elevate, discussioni appassionate sulla letteratura e, essenzialmente, delle «riflessioni ambiziose» sul capitalismo, il marxismo, il proletariato, il fascismo, il denaro, etc., e condanne sistematiche di ogni politica di potere [...]».

hitleriano causarono dissensi con l'equipe di *Je suis partout* e all'interno del gruppo al punto tale che R. Brasillach abbandonò la formazione. Il primo articolo di Blanchot a *Combat* è «La fin du 6 février» che collega lo scandalo Stavisky con i relativi moti del 1934 e l'inizio del governo Sarraut: «Un destino ironico ha scelto questo personaggio derisorio per mettere fine alla tregua e per chiudere la storia del 6 febbraio [...]». Un'amara accusa e un forte tono polemico caratterizzano questo articolo: «Cosa rappresenta questo governo necessario? [...] Vogliamo che i dirigenti abbiano avuto paura delle associazioni, delle manifestazioni e anche dei morti. Vogliamo che abbiano provato un sentimento di terrore [...]». Soprattutto, si legge un'accusa nei confronti di un Parlamento che ha agito in modo catastrofico sia in politica interna che estera, del governo che «è riuscito a provocare degli scompigli interni, a demolire il franco e a fare la guerra. Lo scandalo Stavisky è stata la vera causa di questa abdicazione sorprendente [...] esso ha avvelenato il regime»<sup>110</sup>. Il tono degli articoli diviene incandescente quando Blanchot passa a prendere in considerazione il rinnovo del patto (di non aggressione, già firmato nel 1932) che la Francia stipula con la Russia a maggio del 1935: quasi un anno dopo, nel marzo del 1936, egli considera tale patto come un ultimo disperato tentativo di un governo che non sa più quali armi giocare, anzi che gioca a fare *la guerra per niente*: «Il patto franco-sovietico è la soluzione disperata di una diplomazia [...]. Durante tutto il periodo del dopoguerra gli ideologi hanno condannato severamente la politica delle alleanze [...]. Oggi gli stessi ideologi difendono con passione l'intesa con la Russia [...]. Quelli che poc'anzi volevano ad ogni costo l'avvicinamento franco-tedesco, vogliono ad ogni costo, per odio della Germania, l'avvicinamento franco-sovietico [...]. Tutto ciò è stranamente confuso ed inquietante». Blanchot non ritiene possibile che, in primo luogo,

---

<sup>110</sup> M. BLANCHOT, «La fin du 6 février» in *Combat* n° 2, février 1936. Si confronti anche C. BIDENT, *op. cit.*, p. 84: «È questa contraddizione della democrazia e del capitalismo che Blanchot riprova, questa logica incoerente di un regime inconsistente».

questo patto nasca tra due paesi non accomunati, né per cultura, né per interessi politici e, in secondo luogo, trova ingiustificabile il fatto che sia stipulato con il solo scopo di fermare la Germania di Hitler: «L'interesse della Francia consiste nel mantenere lo Stato territoriale dell'Europa, mantenere la pace che garantisce questo Stato, mantenere la sua potenza morale e materiale che garantisce la pace. L'interesse dell'Unione Sovietica è di sconvolgere la nuova Europa [...], di impedire la pace che è una sicurezza contro la rivoluzione [...]. La pace che augurano i Sovietici è per noi temibile quasi quanto la guerra che prepara la Germania, essa è in ogni caso della stessa qualità, ci fa correre i medesimi rischi»<sup>111</sup>. Nessuna politica di intesa dunque: servirebbe solo a distogliere l'attenzione dai problemi reali, non sarebbe effettiva, non svolgerebbe il proprio compito, ma servirebbe solo a costruire una cortina che placherebbe gli animi sul momento, che nasconderebbe bene le insidie, le vere pretese egemoniche di ogni paese. Un esempio dell'inutilità di tali accordi è dato dalla politica scaturita dal trattato di Versailles che, per Blanchot, non è riuscito a garantire nessun periodo di prosperità o stabilità, ma ha solo esacerbato gli spiriti, ha solo permesso, secondo l'incoerenza delle sue decisioni, con il tacito accordo della Società delle Nazioni, il germogliare dello spirito tedesco e l'indebolimento degli altri paesi, in primo luogo la Francia e la corsa alla firma di patti di non aggressione.

Del resto, l'occupazione della Renania da parte di Hitler conferma i timori dello scrittore. Anche in questa occasione la Francia si è dimostrata, agli occhi di Blanchot, incapace di reagire come avrebbe dovuto per vari motivi: «C'è nel mondo, al di fuori della Germania, un clan che vuole la guerra [...]. È il clan degli antichi pacifisti, dei rivoluzionari e degli Ebrei emigrati che sono pronti a tutto pur di distruggere Hitler e per mettere fine alle dittature. [...] L'indegno governo Sarraut che sembra aver ricevuto la missione di

---

<sup>111</sup> ID., «La guerre pour rien» in *Combat* n° 3, mars 1936.

umiliare la Francia, come non lo è stata da venticinque anni, ha portato questo disordine al suo massimo grado [...]. Il triste governo Sarraut ha agito come hanno agito tutti i governi che sono intervenuti precedentemente contro la Germania. Ha iniziato con il protestare, poi ha discusso, poi ha ceduto, perdendo allo stesso tempo i benefici di una politica di resistenza poiché cedeva, e il beneficio di una politica di conciliazione poiché cedeva dopo aver protestato. [...] Sarraut, Flandin, Mandel, pagheranno il rischio che hanno fatto correre alla pace e pagheranno il disonore con il quale essi hanno tentato in seguito di sfuggire a questo rischio»<sup>112</sup>. In questo crescendo, l'unica possibilità che Blanchot vede dinanzi è l'opposizione al governo, l'opposizione ad ogni costo, che è pronta ad assumersi le responsabilità di ogni decisione, sotto qualsiasi forma di protesta essa si presenti. Soprattutto, nel momento in cui giunge al potere Léon Blum<sup>113</sup>, nei confronti del quale Blanchot inizia una vera e propria campagna di denuncia, di rifiuto che raggiungerà il suo culmine sulle pagine della rubrica *L'Insurgé*. Ormai, non è più il tempo di tenere chinata la testa, di acconsentire alla politica di un governo che ha sacrificato il proprio orgoglio per nulla, è tempo di agire, di far sentire la propria voce, e non importa quale prezzo occorre pagare: «Ogni governo ha avuto le sue persone compiacenti. Ma il governo Blum, dal primo momento, si è segnalato per il numero e lo

---

<sup>112</sup> ID., «Après le coup de force germanique» in *Combat* n° 4, avril 1936. Si confronti anche a proposito della coincidenza degli avvenimenti storici con i temi degli articoli: C. BIDENT, *op. cit.*, pp. 85-86: «Mentre termina il testo precedente [«La guerre pour rien»] gli avvenimenti rinforzeranno le sue convinzioni, quelle più lucide, come quelle più dubbiose. Il 7 marzo, la Germania invade la Renania con trentamila soldati, rompendo così il trattato di Versailles e gli accordi di Locarno. La Francia reagisce dapprima con un discorso autoritario di Sarraut il quale, quando lo Stato Maggiore raccomanda la mobilitazione prima di ogni intervento militare, tuttavia capitola quasi subito, per il timore di affrontare un'opinione pacifista in piena campagna elettorale, così come l'Inghilterra, che toglierebbe ogni sostegno. Blanchot fa di questa reazione il tema di un articolo seguente [«Après le coup de force germanique»], dove tenta nuovamente di mostrare [...] l'inconsistenza della politica diplomatica [...]. Di articolo in articolo, questa accentuazione retorica si traduce attraverso la coscienza esasperata di una minaccia sempre più grave di disintegrazione dell'identità nazionale».

<sup>113</sup> AA. VV., *La Storia*, *op. cit.*, pp. 369-371 da cui cito a proposito del governo Blum: «Sul terreno economico, il governo presieduto da Blum era paralizzato da una contraddizione di fondo: le condizioni per il mantenimento dell'unità tra le diverse componenti politiche della coalizione impedivano l'adozione di una politica economica coerente. [...] Quanto alla politica estera, l'atteggiamento da tenere di fronte alla guerra civile spagnola [...] fu il primo terreno di scontro. Blum, convinto che un intervento francese a fianco dei repubblicani spagnoli avrebbe isolato la Francia dall'Inghilterra ferrea partigiana del non intervento, finì per optare per quest'ultimo».

zelo degli avversari che lo hanno celebrato. [...] Bella unione, santa alleanza che forma questo conglomerato di interessi sovietici, ebrei, capitalisti [...]. Sarebbe assurdo, in queste condizioni aspettarsi un'opposizione legale e tradizionale [...]. Questa opposizione [...] è oggi la più necessaria [...]. È bene che queste persone che credono di avere ogni potere, che usano a loro piacimento la giustizia, le leggi, che sembrano veramente padroni del buon sangue francese, [...] siano richiamati dalla paura alla ragione. Questo terrore [...] è la sola reazione salutare che si possa ottenere da essi [...]. Questa parola [terrorismo] potrà scandalizzare un gran numero di persone. Ciò non ha alcuna importanza [...]. E il metodo che essa significa non è un metodo di propaganda, ma d'azione che è resa valida dall'impossibilità di agire in un altro modo [...]. È evidente che se siamo disposti a subire tutto, potremmo criticare con comodo questo metodo. Ma è anche certo che se riconosciamo la necessità di fare ad un certo momento qualcosa, dobbiamo essere pronti nello stesso momento a fare tutto, con tutti i mezzi e all'inizio attraverso la violenza. [...] È necessario che ci sia una rivoluzione perché non si modifica un regime [...] lo si sopprime, lo si abbatte. È necessario che questa rivoluzione sia violenta perché non si traggono da un popolo fiacco come il nostro le forze e le passioni [...] ma attraverso scosse sanguinose, attraverso una tempesta che lo sconvolgerà al fine di risvegliarlo. [...] È per questo che il terrorismo ci appare attualmente come un metodo di salvezza pubblica»<sup>114</sup>.

Intanto, dopo la vittoria del *Fronte Popolare* alle elezioni del febbraio 1936, in Spagna scoppia la guerra civile: il legittimo governo repubblicano chiede aiuto al governo francese presieduto da Blum il quale, dopo un iniziale

---

<sup>114</sup> ID., «Le Terrorisme, méthode de salut public» in *Combat* n° 7, juillet 1936. Come termine di confronto, è interessante notare le parole che Blanchot utilizzerà cinquant'anni più tardi a proposito del Terrore del periodo rivoluzionario francese in un intenso sguardo retrospettivo sulla letteratura e la morte, all'interno di *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris, 1981, da cui cito p. 33: «I Terroristi sono coloro che, volendo la libertà assoluta, sanno che vogliono attraverso questa la loro stessa morte, coloro che hanno coscienza di questa libertà che affermano così come della loro morte che realizzano, e che, di conseguenza, vivendo, agiscono, non come degli uomini viventi in mezzo agli altri uomini, ma come degli esseri privi d'essere, dei pensieri universali di pure astrazioni che giudicano e decidono, al di là della storia, in nome della storia intera».

aiuto, si fa promotore di una politica di non intervento. Blanchot si scaglia contro il nuovo vento di moderati che decidono di non prendere posizione, ma che sono pronti ad inginocchiarsi dinanzi a chi si fa portavoce di un potere forte: «Questi infelici [i moderati] [...] dopo aver passato i tre quarti della loro vita a camminare impotenti, tra due eccessi, hanno scoperto l'utilità della forza [...] e dal momento in cui credono di percepire all'orizzonte un autocrate, si gettano in delirio ai suoi piedi. È il brivido nuovo. La faccia di bronzo di Mussolini li trova paralizzati. Gli urli monocordi di Hitler li lasciano colpiti e rapiti [...] all'ora del comunicato, un certo numero di Francesi [...] esulta apprendendo che la Spagna si ricostituisce nelle macerie e nel sangue. Pensiamo semplicemente che questo stato d'animo sia disgustoso»<sup>115</sup>. Così, nessuno di coloro che occupano un posto tra i vertici del governo, che si è venduto al soldo straniero, in primo luogo russo, è risparmiato: ancora una volta, è la critica al comunismo che riappare nelle pagine scritte da Blanchot, comunismo che ha abbandonato il proprio ideale di rivoluzione, nonostante ci sia stato un momento in cui esso sembrava potesse offrire, alla gioventù francese, un esempio da seguire: «I comunisti francesi [...] hanno tradito la rivoluzione alleandosi, come dei borghesi accecati, alla democrazia [...]. L'anticomunismo attualmente è una sorta di caravanserraglio dove si riuniscono, si congratulano [...] i parlamentari che ammirano Blum, i radicali [...]. Riteniamo che ci siano altri motivi d'azione che il timore del comunismo, altri valori da restaurare che gli interessi prescritti da un comunismo da paccottiglia [...]. In quasi tutti i governi ci sono dei responsabili che sarà più utile indicare. Ma, al momento è tra coloro che governano e che portano la responsabilità dell'abiezione francese che abbiamo i nostri ostaggi»<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> ID., «La grand passion des modérés» in *Combat* n° 9, novembre, 1936.

<sup>116</sup> ID., «Le Caravansérail» in *Combat* n°10, dicembre 1936, da cui cito ancora: «C'è stato un tempo in cui alcuni giovani Francesi riconoscevano nel comunismo una volontà di rifiuto, una preoccupazione di rivolta, un partito preso per la violenza che permetteva loro malgrado l'ostilità per un'ideologia detestabile, di rincontrare coloro che essi nominavano ancora rivoluzionari con una simpatia che mai nessuna categoria di conservatori meritò. [...] Ma oggi, veramente, si tratta di tutt'altra cosa». Del resto, Blanchot è

Nel frattempo, Blanchot inizia la cura della rubrica a *L'Insurgé*, settimanale da lui finanziato insieme a Maulnier e Maxence, caratterizzato da uno spirito di rivolta sia nei toni che negli argomenti, che avrà vita breve (gennaio-novembre 1937) e che, secondo alcune testimonianze, aveva relazioni con un'organizzazione terroristica francese<sup>117</sup>. Accanto ai testi propriamente politici Blanchot comincia a pubblicare anche quelli prettamente letterari, in forma di commento o di semplice recensione ai testi. Tuttavia, il bersaglio preferito degli articoli politici apparsi su *L'Insurgé* è Léon Blum: P. Mesnard afferma che l'odio che Blanchot prova in questi anni per Blum e per il suo governo sarà riservato, negli stessi toni e nelle medesime manifestazioni, vent'anni dopo a De Gaulle<sup>118</sup>. In ogni caso, i toni polemici e violenti, le prese di posizione che sfociano in alcune circostanze in diffamazioni, associate a certe caricature di Blum, causano l'accusa di istigazione all'assassinio e alla violenza: l'intera redazione si assume la responsabilità degli articoli incriminati, ma le accuse, seppur ricevute nel tempo, non hanno un seguito<sup>119</sup>. Nonostante la partecipazione, Blanchot

---

consapevole del fatto che l'avvento di Stalin ha soltanto reso più acuta la percezione di una mancanza della rivoluzione stessa, almeno è quanto si può trarre leggendo «Les Mystères de Moscou» in *L'Insurgé*, n° 14, 14 avril 1937 da cui cito: «Se si tratta di dimostrare che la Russia stalinista non rappresenta la vera rivoluzione, che essa non ha liberato il proletariato, che schiaccia gli operai e i contadini sotto i privilegi di una burocrazia mostruosa, siamo d'accordo precisando che nemmeno nel marxismo c'erano delle possibilità rivoluzionarie»

<sup>117</sup> Si confronti: J. VERDÈS-LEROUX, *op. cit.*, p. 82 da cui cito: «La dimensione di rivolta riassume bene il giornale *L'Insurgé* [...]». E ancora, a p. 84: «[...] questi insorti mostrano più incoscienza che rabbia; sono degli uomini *contro*. Rivangano, senza preoccupazione, senza riflettere, un nazionalismo pacifista [...]». Si confronti anche: C. BIDENT, *op. cit.*, pp. 91-92: «La frequenza, il ritmo, l'ironia, la violenza della pubblicazione fanno de *L'Insurgé* la macchina da guerra di *Combat*, la sua faccia pubblica, l'occasione di una diffusione popolare delle sue idee nazional-sindacalistiche. I collaboratori sono spesso gli stessi, ma il settimanale [...] lascia posto alla vivacità nervosa di un commento «a caldo», impetuoso, immediato. I legami de *L'Insurgé* con la Cagoule di Eugène Deloncle, organizzazione terroristica in attività, sono del resto deboli ma accertati. Lemaigre-Dubreuil appartiene all'uno e all'altra, e la redazione del giornale occupa gli antichi locali del gruppo rivoluzionario, in rue Caumartin [...]». In nota Bident riporta i testi di riferimento che accertano i legami tra la rivista e l'associazione. Inoltre, è riferita la notizia, in base alla testimonianza di P. Monnier, che Blanchot avrebbe conosciuto E. Deloncle, senza aver tuttavia mai partecipato alle attività dell'organizzazione.

<sup>118</sup> Si confronti: P. MESNARD, *op. cit.*, p. 33.

<sup>119</sup> Si confronti: C. BIDENT, *op. cit.*, pp. 92-94. Cito da p. 92: «non passa settimana senza che la redazione se la prenda con la politica di Blum, «social-traditore» e presto «social-fucilatore», servo del capitale, liquidatore delle classi medie, ladro del popolo e assassino. Le caricature di Ralph Soupault accentuano la violenza del linguaggio degli editorialisti. Seduto su parecchie bare, con un candeliere a sette braccia in mano, Blum commemora il 6 febbraio 1934 [...]». Dopo gli avvenimenti di Clichy, il 16 marzo 1937, in cui la polizia nazionale uccide cinque operai che si opponevano ad un raduno delle Croix de Feu, Soupault



aveva posto come condizione alla sua collaborazione, l'assenza di Brasillach, antisemita dichiarato, dai quadri dell'organico. Ma, secondo le sue testimonianze, l'intero periodo non dovette essere facile, dal momento che spesso i suoi articoli venivano corretti senza il suo permesso poiché non erano troppo schierati a favore della politica nazista. È per questo motivo, come avanza C. Bident, che probabilmente Blanchot decide di interrompere poi la sua collaborazione con *Combat*<sup>120</sup>. Il primo numero di *L'Insurgé* esce il 13 gennaio 1937 e Blanchot vi firma due articoli, uno «De la révolution à la littérature» che apre la rubrica delle letture del settimanale in cui si può notare il riferimento all'importanza essenziale della letteratura nelle parole: «Nella sfera delle belle opere resta intatto e preservato tutto ciò che minaccia la caduta del mondo e tutto ciò che è senza dubbio sufficiente alla nascita di altre belle opere»; l'altro, sulla linea dell'editoriale, «Réquisitoire contre la France» in cui l'attacco è diretto contro la Francia che «[...] è Blum. Portiamo la responsabilità, portiamo il disonore di tutto ciò che Blum dice e fa»<sup>121</sup>. Negli articoli successivi la polemica contro il governo francese è affiancata dalle feroci invettive contro Mosca, contro il pericolo di una Francia rossa, dichiarata “nazione bolscevizzata”, più che contro l'avanzata del nazismo: a questo punto, “né Mosca, né Berlino”. Così, se è vero che afferma che «il germanismo rappresenta per il nostro paese il più grande pericolo e il bolscevismo non fa che accrescere questo pericolo», è anche vero che aggiunge poco dopo, a proposito della “sottomissione” della Francia alla Russia, che «il regime è così costituito che non può fare nulla contro la Germania senza dare l'impressione di agire sotto l'influenza degli

---

colloca Blum rigido [...] con le mani piene di sangue che si accumula ai suoi piedi, in pozzanghere [...]: «Chi diceva dunque che non avevo sangue francese?», sono le parole che gli attribuisce la l'iscrizione».

<sup>120</sup> In una lettera a D. Rubinstein del 20 agosto 1983 Blanchot scrive: «Mi ricordo che essendo del tutto in contrasto con Brasillach, venduto al fascismo e all'antisemitismo, avevo messo come condizione alla mia partecipazione a questa rivista la certezza che egli non vi collaborasse». La lettera è citata da C. BIDENT, *op. cit.*, p. 101, da cui cito anche: «Le relazioni con Maulnier allora erano tese. Blanchot dirà più tardi che a volte si correggevano i suoi testi a *Combat* e a *L'Insurgé* senza che gli chiedessero il permesso. Erano troppo antinazisti e troppo poco antisemiti. Egli domandò delle rettifiche che non ottenne mai, prima di abbandonare ogni collaborazione».

<sup>121</sup> M. BLANCHOT, «De la révolution à la littérature»; «Réquisitoire contre la France» in *L'Insurgé* n° 1, 13 janvier 1937.

agenti di Mosca»<sup>122</sup>. In questo senso, bisogna sottrarsi ad ogni ricatto che spinge a combattere l'hitlerismo<sup>123</sup> per motivi diversi da quelli nazionalistici: se bisogna combattere, occorre farlo per la Francia e solo per essa, anche a costo di appoggiare Franco: «Per combattere la Germania, occorre sostenere Franco [...] intervenire con i mezzi più potenti in favore di Franco, sostenerlo tanto più che è sostenuto dalla Germania, combattere la Germania non combattendo Franco e facendo della sua vittoria, non la vittoria della Germania, ma la vittoria della Francia»<sup>124</sup>. Un amore per il proprio paese che sembra crescere in proporzione rispetto alla catastrofe che egli vede accadere intorno a sé, a causa della politica del governo di Blum: una nazione, nel mondo simbolo della *grandeur*, in balia delle decisioni straniere: occorre fare qualcosa, occorre rifiutare, ancora una volta, questo stato di cose, sovvertirlo. Il tema è sempre lo stesso, cambiano gli avvenimenti, i casi storici, ma il sentimento resta lo stesso, forse più intenso, ma sempre appassionato, estremo nelle sue manifestazioni, sincero nelle sue posizioni, senza calcoli, secondi fini. Amore per la Francia che spesso è una passione cieca ed accecante: «Nella misura in cui accettiamo che la politica di un Blum, sia la politica francese, nella misura in cui accettiamo che dei sentimenti necessari alla vita e alla grandezza di un paese, sentimenti che sono i nostri, siano compromessi [...], c'è in ciascuno di noi un complice di Blum»<sup>125</sup>. Ma, insostenibile è il fatto che non tutti sono consapevoli di ciò: «Blum significa per il Reich la Francia indebolita, detronizzata dalle sue glorie e consegnata allo straniero. Lo sbigottimento tragico è che tutti i Francesi non se ne rendono conto [...]. Egli [Blum] è l'uomo più incapace, nello stesso tempo, di comprendere la Germania e di far comprendere, cioè di far rispettare la Francia»<sup>126</sup>. E il suo è un amore che diviene delusione

---

<sup>122</sup> ID., «Il ne suffit pas de dire: ni Berlin, ni Moscou» in *L'Insurgé* n° 25, 30 juin 1937.

<sup>123</sup> ID., «Le chantage à l'antihitlérisme» in *L'Insurgé* n° 22, 9 juin 1937.

<sup>124</sup> ID., «*L'Honneur de servir*, par Henri Massis» in *L'Insurgé* n° 26, 7 juillet 1937.

<sup>125</sup> ID., «Nous, les complices de Blum...» in *L'Insurgé* n° 2, 20 janvier 1937.

<sup>126</sup> ID., «Blum, notre chance de salut...» in *L'Insurgé* n° 3, 27 janvier 1937.

sempre più cocente: «Sicuramente è duro perdere improvvisamente l'orgoglio di essere Francesi e di fondare il patriottismo, non con la coscienza di un passato glorioso e il sentimento della grandezza presente ma con il sentimento della sua vergogna e del suo avvilitamento. Ma sarà ancora più duro prepararsi, in una falsa ammirazione di se stessi e nella derisione universale [...] al disprezzo nel momento del disastro finale»<sup>127</sup>. Alla riflessione su “una nazione da fare”<sup>128</sup> che chiude la sua collaborazione con *L'Insurgé*, succede quella su una “nazione a venire” che sembra non promettere nulla di buono, viste le decisioni che sono state prese in politica estera e, in primo luogo, l'astensione nei confronti della guerra civile spagnola: «È l'assenza o, più esattamente, l'inesistenza della Francia che spiega la sua diplomazia d'astensione. [...] I conservatori che credono che il solo compito è quello di mantenere di fronte al mondo lo stato della Francia attuale, sono appena più coerenti degli ideologi che vogliono servirsi del loro paese per imporre al mondo il proprio partito»<sup>129</sup>.

Così, quest'ultimo articolo insieme a «On demande des dissidents», che Blanchot consegna a *Combat* verso la fine del 1937, sono considerati quasi come un preludio dell'abbandono della scena politica per i successivi vent'anni<sup>130</sup>. L'idea che Blanchot non rinnega è quella di una riflessione che non scenda a compromessi, ma che dichiarare apertamente la propria reazione, il proprio *rifiuto* agli schieramenti, strumenti di astuzia e di illusione, alle forme di pensiero, anche, che credono di occupare una sede privilegiata senza mettersi in discussione mai: in questo modo, i dissidenti, coloro che si oppongono allo stato attuale delle cose, lottando contro gli ipocriti riguardi e compiacimenti del potere come delle lusinghe quotidiane, sono coloro che propongono una forma di pensiero estrema: «Essi hanno rifiutato l'elemento

---

<sup>127</sup> ID., «Réquisitoire contre la France», *op. cit.*

<sup>128</sup> ID., «Pour une diplomatie révolutionnaire», *L'Insurgé* n° 42, 27 octobre 1937.

<sup>129</sup> ID., «La France nation à venir», *Combat* n° 19, novembre 1937.

<sup>130</sup> ID., «On demande des dissidents», *Combat* n° 20, décembre 1937. Si confronti anche C. BIDENT, *op. cit.*, p. 101 da cui cito: «L'ultimo testo di Blanchot a *Combat* potrebbe al contrario leggersi come un addio»; L. JENNY, *op. cit.*, p. 124.

agevole della disciplina e accogliente di un programma. [...] Ciò che merita di essere considerato nei cambiamenti attuali non sono le tentazioni che trascinano gli uomini da un partito all'altro, ma è l'esigenza che può condurli ad opporsi a tutti i partiti».

Ma, questa opposizione totale, estrema, non si risolve in una solitudine, consapevole, certo, ma inefficace?

Se la «vera forma di dissidenza è quella che abbandona una posizione senza smettere di osservare la medesima ostilità nei confronti della posizione contraria o piuttosto che la abbandona per accentuare questa ostilità», come è realizzabile, possibile, un'azione politica che non sia l'utopia solitaria, il sogno ad ogni aperto di un uomo che ha deciso di agire al di fuori degli schemi tradizionali perché essi non lo soddisfano più?<sup>131</sup>

A partire dal 1938, così, Blanchot non firma più articoli di carattere politico, la letteratura sarà la sua nuova, estrema passione. Sappiamo della collaborazione passeggera, durante gli anni quaranta a la *Jeune France*: questa era un'associazione dagli obiettivi culturali<sup>132</sup>, nata il 25 novembre 1940, sovvenzionata dal governo di Vichy ma tuttavia indipendente da esso dal punto di vista amministrativo, almeno fino al gennaio 1942 quando viene richiesta, da parte del governo, la chiusura di questa organizzazione che non sembrava rispecchiare gli ideali e le intenzioni del governo vichysta schierato con l'occupante<sup>133</sup>. In effetti, Blanchot si rende conto ben presto

---

<sup>131</sup> Si confronti: L. JENNY, *op. cit.*, p. 125 da cui cito a proposito della dissidenza: «È precisamente questa esigenza che conta di applicare a se stesso separandosi da ogni polemica di partito politico. Ma ciò avverrà nella solitudine. Perché le dissidenze pure, se esistono, non hanno alcuna visibilità nel mondo politico; non possono fondarvi nulla, né mantenersi; esse ne escono necessariamente».

<sup>132</sup> Si confronti: C. BIDENT, *op. cit.*, pp. 158-159 da cui cito: «Al fine di «rinnovare la grande tradizione della qualità francese in materia artistica e culturale», di «organizzare gruppi di giovani artisti», in direzione di un pubblico giovane, essa prevede di creare dei centri di studio e di documentazione, [...] di riviste di informazione e di propaganda, di tournées teatrali [...]. La sede centrale è a Lione, con a capo Pierre Schaeffer. Paul Flamand dirige i servizi in zona occupata, a Parigi. Ma la difficoltà di comunicazione tra le due zone rende impossibile ogni organizzazione comune. Inoltre, alcune divergenze di pensiero opporranno sempre un numero di collaboratori delle due zone che, al Nord, favoriscono soprattutto la creazione artistica e la costituzione di schiere professionali e, al Sud, si consacrano alla diffusione, all'educazione dei gruppi di giovani, all'aiuto alle truppe e ai movimenti».

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 162 da cui cito: «malgrado la presenza di un certo numero di intellettuali, l'azione di Jeune France resterà per la maggior parte empirica, secondo la volontà artistica e l'attitudine politica di ciascuno. [...] Associazione indipendente, Jeune France non era amministrativamente sottomessa a Vichy che ne

del fatto che poter lavorare in piena libertà, in quelle condizioni politiche, è solo una vana speranza: è per questo motivo che nell'ottobre del 1941 darà le proprie dimissioni, come dichiarerà in una lettera a J. Mehlman<sup>134</sup> nel 1979. Inoltre, in un testo successivo affermerà, ricordando questa sua esperienza, che la «situazione era troppo equivoca. Jeune France era sovvenzionata da Vichy, e il nostro progetto ingenuo di utilizzare questa associazione contro Vichy fallì a causa di questa contraddizione»<sup>135</sup>. Tuttavia, cala il silenzio sulla storia, fino al maggio del 1958 quando riprenderà nuovamente il proprio impegno per gridare contro ciò che definisce un “potere senza nome”, o meglio, un potere assunto esclusivamente da un nome: De Gaulle.

### *Il rifiuto e la perversione essenziale*

Durante una manifestazione tenutasi ad Algeri il 13 maggio del 1958 alcuni militari crearono un Comitato di salute pubblica con lo scopo di conservare il “protettorato” francese sull'Algeria, contro le “minacce” di indipendenza che erano giunte qualche anno prima dalla creazione del Comitato Rivoluzionario per l'Unità e l'Azione (CRUA) e del Fronte di Liberazione Nazionale (FLN). Nel timore di un colpo di stato e di un attacco alle istituzioni francesi, l'allora Presidente della Repubblica, René Coty, non sapendo in quale modo gestire la situazione, decide di chiamare in aiuto della Repubblica in pericolo il Generale De Gaulle che viene nominato dall'Assemblea nazionale capo del governo con il compito di risolvere la

---

sovvenzionava tuttavia il funzionamento al cento per cento. Se il governo non sorvegliava i progetti che da lontano, l'idea generale era quella di riorganizzare la vita culturale di un paese per metà occupato e di rinnovare l'ispirazione francese, passando attraverso una riconciliazione dell'artista con il popolo. [...] nell'insieme, i membri della Jeune France si difenderanno da ogni effetto di propaganda. Le pressioni sull'associazione si accentuano con il tempo. I poteri pubblici esigono una maggiore rappresentazione al consiglio d'amministrazione e al comitato di direzione. La generosità finanziaria dello Stato si misura alla stregua delle proprie esigenze, che si inaspriscono a partire dall'agosto del 1941, con l'arrivo al governo di Paul Marion, all'Informazione e alla Propaganda, e di Pierre Pucheu all'Interno».

<sup>134</sup> M. BLANCHOT, lettera del 26 novembre 1979 in: J. MEHLMAN, «Blanchot à *Combat*, littérature et terreur», *Tel Quel* n° 92, été 1982.

<sup>135</sup> ID., *Pour l'amitié*, prefazione a *À la recherche d'un communisme de pensée* di D. Mascolo, Fourbis, Paris, 1993, p. 13. Si confronti anche: P. MESNARD, *op. cit.* pp. 46-47.

questione algerina<sup>136</sup>. Per comprendere la situazione in cui versava l'Algeria in quell'anno può essere utile far riferimento al telegramma che il Generale Salan invia il 9 maggio al presidente Coty: «La crisi attuale mostra che i partiti politici sono profondamente divisi sulla questione algerina. La stampa lascia credere che l'abbandono dell'Algeria sarà esaminato da un processo diplomatico che inizierà dalle negoziazioni in vista di un “cessate il fuoco”. Mi permetto di ricordarvi il mio colloquio con Pleven nel corso del quale ho indicato [...]: “La Francia, confermando il suo ‘cessate il fuoco’, invita i ribelli in Algeria a riprendere al più presto le loro armi e gli garantisce, con una ampia amnistia, il loro ritorno nel seno della comunità rinnovata franco-musulmana”. L'Armata in Algeria è scossa dal sentimento della sua responsabilità nei confronti degli uomini che combattono e che rischiano un sacrificio inutile se la rappresentanza nazionale non è decisa a mantenere l'Algeria francese, come lo stipula il preambolo della Legge; nei confronti della popolazione francese interna che si sente abbandonata e dei Francesi musulmani che, ogni giorno più numerosi, hanno ridato la loro fiducia alla Francia, fiducia nelle nostre promesse ripetute di non abbandonarli mai.

---

<sup>136</sup> AA. VV., *La Storia*, op. cit., tomo XIV, pp. 212-213 da cui cito: «Nel 1943 il nazionalista moderato Ferhat 'Abbas denunciò nel suo «Manifesto del popolo algerino» i privilegi di cui godeva la minoranza dei coloni francesi contro la maggioranza africana, umiliata ed emarginata. [...] Nel 1947 la Francia tentò di limitare la crescita del nazionalismo concedendo all'Algeria uno statuto in base al quale veniva istituita un'assemblea algerina eletta per metà dagli africani, per metà dalla minoranza francese, la quale tuttavia godeva di maggiore potere deliberante. Negli anni successivi i coloni francesi, i cosiddetti *pieds noirs*, resero inoperanti le concessioni della madrepatria, difendendo tenacemente il proprio predominio politico, sociale ed economico rispetto alla massa della popolazione musulmana. Nel 1954, Mohammed Ben Bella, un ex sottoufficiale, diede vita a un comitato rivoluzionario per l'unità e l'azione (CRUA) con lo scopo di organizzare l'insurrezione armata per la conquista dell'indipendenza sotto la guida di un Fronte di liberazione nazionale (FLN) [...] l'FLN diede inizio a una serie di attentati terroristici a cui si accompagnò l'azione di guerriglia, soprattutto cittadina, di unità partigiane. Mentre i coloni europei chiedevano lo sterminio dei terroristi, la popolazione algerina aiutava i partigiani e ne ingrossava le file. Il governo francese scelse la strada della repressione armata [...]. L'azione militare contro i guerriglieri culminò nella battaglia di Algeri (1957) [...]. Il ricorso alla tortura, le esecuzioni sommarie e il massacro indiscriminato piegarono la resistenza, ma suscitavano lo sdegno dell'opinione pubblica mondiale [...]. Nel maggio del 1958 i coloni francesi più oltranzisti, con l'appoggio di alcuni militari, costituirono ad Algeri un comitato di salute pubblica; temendo un colpo di stato, il presidente della Repubblica Coty chiamò al governo De Gaulle, il quale avviò trattative con i rappresentanti dell'FLN, che nel frattempo aveva dato vita a un governo provvisorio della Repubblica algerina, nel tentativo di attuare un piano che avrebbe concesso l'autonomia all'Algeria nel quadro di un'associazione federativa alla Francia».

L'Armata francese, in modo unanime, sentirebbe come un oltraggio l'abbandono di questo patrimonio nazionale. [...]»<sup>137</sup>.

L'Algeria è dunque considerata a tutti gli effetti una colonia francese ancora negli anni '50<sup>138</sup>, tanto è vero che la proclamazione d'indipendenza avverrà solo nel settembre del 1962. In un crescendo di tensioni, allarmismi e richiami, fomentati anche dagli organi di stampa, si fa appello al generale De Gaulle, visto come l'unico in grado di prendere di petto la situazione: queste le parole di A. de Sérigny che appaiono in un quotidiano d'Algeri l'11 maggio del 1958: «Con insistenza l'Algeria intera, privata della sua rappresentanza legale all'Assemblea nazionale, supplica invano il Parlamento di far tacere le sue lotte intestine per la formazione di un governo di salute pubblica, il solo capace di salvare dieci milioni di Francesi che, agli occhi di alcuni, commettono senza dubbio un crimine volendo restare francesi. Non ignoro, mio Generale, che a molti dei vostri amici, che si stupivano del vostro silenzio, voi abbiate risposto forte a tema: "A cosa serve parlare se non si può agire!". Oggi, rivolgendomi a voi, grido: "Vi scongiuro, parlate, parlate presto, mio Generale, le vostre parole saranno un'azione"»<sup>139</sup>. Il 15 maggio, due giorni dopo l'insurrezione, De Gaulle trasmette una dichiarazione: «La degradazione dello Stato incoraggia l'allontanamento dei paesi alleati, conduce il disordine dell'esercito alla lotta, la perdita dell'indipendenza. Da dodici anni, la Francia [...] è impegnata in questo processo disastroso. Poc'anzi, il paese, fin nelle sue radici, mi ha dato fiducia per condurlo interamente alla salvezza. Oggi,

---

<sup>137</sup> R. SALAN, *Mémoires. Fin d'un empire*, 4 vol., t. III in *L'Algérie française*, Presses de la Cité, Paris, 1972, p. 285, citato da M. WINOCK, *L'agonie de la IV République*, Gallimard, Paris, 2006, pp. 34-35. In realtà, l'intero testo analizza in modo preciso e dettagliato le cause e gli sviluppi del 13 maggio 1958. Cito da p. 115: «La Repubblica è alla deriva. Il potere è vacante, e lo resterà fino al 13 maggio. L'alternativa politica è sempre più chiaramente tra la guerra ad oltranza e l'accettazione delle negoziazioni che rischiano di condurre l'Algeria all'indipendenza. Né l'una né l'altra sembra possibile; nessuna maggioranza parlamentare esiste per l'una o l'altra soluzione. L'impasse è totale. Questa crisi profonda del regime politico, preso nella morsa di una contraddizione insormontabile, incoraggia ad uscire fuori dalla propria riserva un altro attore: l'esercito».

<sup>138</sup> Si confronti: M. WINOCK, *op. cit.*, pp. 73-115.

<sup>139</sup> A. DE SÉRIGNY, «Parlez, parlez vite, mon Général» in *Dimanche-Matin* edizione domenicale di *L'Écho d'Alger*, 11 mai 1958, citato da: M. WINOCK, *op. cit.*, p. 146.

dinanzi alle prove che gli giungono nuovamente che sappia che sono pronto ad assumermi i poteri della Repubblica»<sup>140</sup>.

Nei confronti di questa assunzione di potere, per protestare contro di essa, Dionys Mascolo e Jean Schuster danno vita nel 1958 alla rivista *Le 14 juillet*<sup>141</sup> di cui saranno pubblicati solo tre numeri. Il primo vede, tra gli altri, anche la partecipazione di Elio Vittorini che testimonia della sua presenza a Parigi nel maggio 1958<sup>142</sup>. Dopo l'uscita del primo numero della rivista Mascolo riceve una lettera di sole tre righe da parte di Blanchot in cui egli manifesta la propria uniformità di intenti con l'indirizzo della rivista<sup>143</sup>: il secondo e il terzo numero vedranno così la collaborazione di Blanchot, il suo rinnovato impegno politico, che si traduce innanzitutto, attraverso il *rifiuto*, nel compito di «riportare gli intellettuali che non sono politicamente impegnati a quel rispetto di ciò che sono che non può permettere loro né il consenso, né l'indifferenza: qualcosa è accaduto. [...] La cosa più necessaria è comprendere che cosa è accaduto e il movimento che ineluttabilmente ne consegue. Il passato non ci illumina più di tanto [...]. Rischiamo di giungere al peggio attraverso percorsi non chiari, ma poiché per il momento tutte le strade ci sono precluse, dipende da noi trovare una via d'uscita proprio a partire da qui, rifiutando in ogni occasione e su tutti i piani di cedere»<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> Citato da M. WINOCK, *op. cit.*, p. 173. Seppur riguardante gli argomenti di cui si sta trattando in forma romanzata, si confronti anche: M. GALLO, *De Gaulle. L'appel du destin*, Éditions Robert Laffont, Paris 1998; ID., *De Gaulle. La solitude du combattant*, Éditions Robert Laffont, Paris 1998; ID., *De Gaulle. Le premier des Français*, Éditions Robert Laffont, Paris 1998, di quest'ultimo soprattutto, le pagine 168-203. Si confronti pure: J. CHASTENET, *De Pétain à de Gaulle (juillet 1940-1944)*, Fayard, Paris, 1970 ; F. G. DREYFUS, *De Gaulle et le Gaullisme*, PUF, Paris, 1982.

<sup>141</sup> Si confronti: C. BIDENT, *op. cit.*, pp. 376-416. Cito da p. 376: «Il titolo della rivista, quella del primo editoriale e del primo testo di Mascolo indicano molto chiaramente la natura dell'impegno: fedeltà alla *rivoluzione*, ritorno alla *resistenza* sequestrata dai gaullisti e dagli stalinisti, *rifiuto* incondizionato di un potere provvidenziale». La rivista, inoltre, ha visto una riedizione in un numero dedicato fuori serie dedicato da *Lignes* nel 1998.

<sup>142</sup> E. VITTORINI, lettera apparsa in *Le 14 juillet* n° 1, 1958: «Non dimenticherò mai la scena di «vuoto» totale alla quale ho assistito [...] su un marciapiede del VI arrondissement, mentre De Gaulle si preparava a tenere all'hotel del Palais d'Orsay la sua conferenza stampa di «uomo del destino» il lunedì 19 maggio. Autobus e taxi circolavano in tutti i sensi come ad un'ora di punta, malgrado la parola d'ordine di sciopero [...]».

<sup>143</sup> Si confronti: «L'amitié du non. Entretien avec Dionys Mascolo» in *L'Œil de bœuf*, *op. cit.*, pp. 45-47.

<sup>144</sup> M. BLANCHOT, in *Le 14 juillet* n° 2, 25 ottobre 1958. Come afferma in *Pour l'amitié*, *op. cit.*, pp. 17-18: «È la responsabilità e l'esigenza politica che mi fanno in qualche modo ritornare [...]. Ricevendo *Le 14 juillet*, percepisco l'appello e vi rispondo attraverso il mio accordo risoluto». Del resto, anche L. DES FORETS nel primo numero della rivista, nell'articolo «Le droit à la vérité» aveva posto l'accento sul fatto



Ritroviamo, almeno per quanto riguarda il testo *Il Rifiuto*, apparso sul secondo numero di *Le 14 juillet*, la stessa lucida e tenace volontà che aveva caratterizzato gli articoli degli anni trenta, con la differenza tuttavia che ci troviamo di fronte ad un diverso orizzonte politico, lo stesso Blanchot ne è consapevole, e se il tono qui è meno esacerbato, non per questo risulta essere meno forte. Non abbiamo qui nessun riferimento a persone, a nomi ma, senza alcuna ombra di dubbio, è chiaro il bersaglio di questo scritto, composto, come affermerà lo stesso Blanchot in una nota de *L'Amitié*, poco dopo che De Gaulle giunse al potere portato, questa volta, dall'esercito, dai mercenari: «Ad un certo punto, di fronte agli avvenimenti pubblici, sappiamo che dobbiamo rifiutare. Il rifiuto è assoluto, categorico. Non discute e non fa intendere le proprie ragioni [...] occorre che rifiutiamo non solo il peggio, ma anche un'apparenza ragionevole, una soluzione che potrebbe essere definita felice e persino insperata. [...]. Oggi l'esigenza del rifiuto non si è posta a proposito degli eventi del 13 maggio (che si rifiutano da soli), ma di fronte ad un potere che voleva riconciliarci onorevolmente con essi ricorrendo alla sola autorità di un nome»<sup>145</sup>. Il terzo numero della rivista si apre con una sorta di questionario che Blanchot, Mascolo, Breton e Schuster pongono, sotto forma di lettera, il 10 aprile 1959 a 99 intellettuali francesi per interrogarsi sul 13 maggio e sul potere antidemocratico o, per meglio dire, al di fuori della forma democratica, da esso scaturito; se tale potere effettivamente rappresenta, come per gli autori della rivista, un

---

che «Appartiene allo scrittore lottare con le proprie armi coloro che ovunque nel mondo, per fini inconfessabili, utilizzano male il linguaggio [...]. Dinanzi alla rimessa in discussione dei principi, e da parte di quegli stessi che si erano incaricati di difenderli, principi considerati fin qui intangibili, dinanzi alla carenza dei partiti di sinistra, resa più eclatante che mai in occasione degli avvenimenti recenti [...] come non si sarebbe condotti a mettere gravemente in dubbio l'efficacia di ogni azione pratica?». Come abbiamo detto, il tema del rifiuto è presente in Blanchot in molti dei suoi testi, sfumato, a seconda dei casi, nei toni e negli intenti. Si confronti a questo proposito: M. BLANCHOT, *Écrits politiques, op. cit.*, p. 35 quando parlando della guerra d'Algeria e della necessità di opporsi ad essa egli dice: «In tutti i momenti decisivi dell'umanità, alcuni uomini, a volte un gran numero, hanno sempre saputo salvaguardare il diritto di rifiutare [...]. È la risorsa fondamentale. Su un tale diritto, noi tutti dobbiamo vegliare, vegliare perché non ne sia fatto un uso privo di rigore, vegliare perché, riaffermato e mantenuto, resti ciò che è: l'istanza ultima di dire No».

<sup>145</sup> M. BLANCHOT, *Le Refus*, in *Le 14 juillet* n° 2, 25 octobre, 1958. Si confronti anche : ID., *L'Amitié*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 131-132 ; D. WILHEM, *Maurice Blanchot. Intrigues littéraires*, Éditions Lignes & Manifestes, Clamecy, 2005, pp. 93-94, 101-104.

“cambiamento di senso e di orizzonte”. Inoltre, questa lettera può essere considerata come un appello rivolto agli scrittori che in questa occasione sembrano avere perso il loro ruolo di “sentinelle”<sup>146</sup>. Questo appello riceve diverse risposte: non tutti, in effetti, hanno vissuto questo avvenimento come un pericolo per la democrazia o, quanto meno, non tutti vedono nel 13 maggio un colpo di stato<sup>147</sup>. Nella sua analisi, senza acredine, degli avvenimenti, nel tentativo di mettere in luce ciò che avvenuto, cercando di separare l’opportunismo dalla politica<sup>148</sup>, Blanchot vede che in questo evento si è verificato qualcosa di nuovo e grave insieme, che ha posto in discussione i quadri stessi del giudizio politico: ci troviamo di fronte ad un esame scrupoloso, attento e chiaro; non ci sono toni polemici, come quelli che caratterizzeranno invece gli articoli del 1968, dove, anche lì, il bersaglio è De Gaulle. Qui viene preso in considerazione la forma di potere che il Generale incarna e Blanchot precisa che non si tratta di dittatura, ma di qualcosa di più minaccioso: «La dittatura è la forza posta nelle mani di un individuo che ha lottato per il potere e lo concentra nella propria persona

---

<sup>146</sup> M. BLANCHOT, in *Le 14 juillet* n° 3, 18 juin 1959: «1) Ciò che è accaduto il 13 maggio 1958 e in seguito costituisce un insieme la cui importanza ci appare essere stata generalmente sottovalutata. Credete che si tratti di avvenimenti che riguardano il solo giudizio politico? Non si tratta piuttosto di un cambiamento di senso più grave, che rappresenta in particolare per il pensiero [...] come un cambiamento d’orizzonte? 2) Se ritenete così, non trovate sorprendente la passività quasi unanime degli scrittori di fronte a questi avvenimenti, in rottura con la tradizione intellettuale più costante di questo paese? [...] 4) [...] il potere nato dal 13 maggio non è già al di fuori della democrazia? [...] 5) Un movimento di resistenza intellettuale ad un tale regime vi appare auspicabile? Possibile? Sotto quale forma?». Si confronti anche C. BIDENT, *op. cit.*, pp. 381-382 da cui cito: «È nel mese di dicembre, in piena campagna elettorale, mentre De Gaulle sta per insediarsi come presidente della Repubblica, che si decide il terzo numero de *Le 14 juillet*. Temendo l’imminenza della censura, costernata dalla passività degli intellettuali francesi, la redazione decide l’elaborazione di un questionario [...]. Firmata da Blanchot, Breton, Mascolo e Schuster, questa indagine è resa pubblica il 10 aprile 1959, rivolta a cento scrittori, e le ventotto risposte sono pubblicate in quello che sarà l’ultimo numero della rivista, ironicamente edito il 18 giugno. Questo numero è preparato non senza difficoltà. La corrispondenza tra Blanchot e Mascolo è prova dei desideri di abbandono della rivista».

<sup>147</sup> Ad esempio, in risposta alla lettera, sempre sullo stesso numero della rivista, troviamo le riflessioni di J. BEAUFRET il quale afferma: «Chiamate «passività» il fatto che più scrittori non mediocri siano, nelle circostanze presenti, per il regime attuale, o almeno non sono formalmente contro? Credo del resto che gli scrittori siano meno passivi [...]. L’aspettativa silenziosa non è necessariamente passività»; e quella di D. GUERIN: «Penso che il 13 maggio 1958 è stato non «sottovalutato» ma sovrastimato. Vi vedo più che un cambiamento di regime una banale rivoluzione di palazzo [...]».

<sup>148</sup> M. BLANCHOT, «*La perversion essentielle*» in *Le 14 juillet* n° 3, 18 juin 1959: «[...] in fin dei conti De Gaulle è meglio e, se si pensa a ciò che avremmo potuto avere, è insperato. Questo giudizio sensato è così naturale da essere presente in ciascuno di noi. È la politica intesa come comportamento opportuno; l’opportunismo è allora la verità politica».

[...]. Certo, non è nulla di buono, ma per il pensiero nemmeno qualcosa di inquietante. La dittatura è un potere umano, il dittatore è evidentemente un uomo [...]. Nessuno di questi tratti si attaglia a De Gaulle, e neanche direttamente al regime che rappresenta. [...] È notevole l'estrema cura che ha avuto nel non prendere il potere, nel lasciare cioè che il potere si avvicinasse a lui, con l'aiuto di gente dell'azione impura, a cui tuttavia non voleva mostrare di essere legato». De Gaulle incarna un potere che assume tratti "provvidenziali": ci si è rivolti a lui, a ciò che il suo nome, più che la sua persona, rappresentava, egli è stato definito come l'uomo del destino, l'uomo che il destino ha posto nuovamente sulla strada della storia della Francia. Ed è questa la maggiore aberrazione, ciò che falsa ogni concezione politica, ogni giudizio sulla politica, ciò che fa divenire la politica una *potenza salvifica*: «Provvidenziale vuol dire designato da una provvidenza e in grado di affermarsi in quanto provvidenza. *Il potere di cui è investito un uomo provvidenziale non è un potere politico, è una potenza di salvezza*. La sua presenza è come tale salvifica, efficace di per se stessa e non per ciò che farà. [...] Siamo lontani dalla dittatura semplice e profana. Un dittatore non smette mai di mettersi in mostra; non parla: grida; la sua parola ha sempre la violenza del grido, del *dictare*, della ripetizione. De Gaulle si manifesta»<sup>149</sup>. Niente e nessuno può contro questa mitizzazione, contro ciò che è divenuto un Simbolo, una figura religiosa, un potere sacro: «Ora al potere si trova il destino: non un uomo storicamente significativo, ma una potenza al di là della persona [...]; non la sovranità di una persona sovrana, ma la sovranità stessa in quanto identificata alle possibilità raccolte in un destino. Quale destino? Qui la risposta è facile: è l'affermazione augusta di una nazione in quanto destino, affermazione superiore a tutti gli accidenti storici. [...] il destino privilegiato di un uomo, la sua apparizione predestinata: ci ha salvati una volta, ci salverà sempre, è il salvatore; è la patria eterna; ogni volta che

---

<sup>149</sup> Corsivo mio.

è in pericolo, la patria si incarna in quest'uomo [...]». Il problema per Blanchot è andare alle cause di ciò che ha provocato la sublimazione del potere, cause che egli scopre nel vuoto di una nazione che, assente, ha delegato se stessa all'uomo del passato, lo stesso uomo che astutamente, ma anche in un certo senso passivamente, ha giocato con questo vuoto: « [...] si è costituita la coscienza di una sovranità d'eccezione che, nelle ore drammatiche del vuoto, coincideva con la presenza essenziale del destino nazionale. Ciò che qui è peculiare, è la manifestazione di questo vuoto: nel 1940 [...] lì dove c'era la Francia, c'era soltanto il vuoto e, al di là di questo vuoto di storia, l'affermazione quasi visibile, quasi sensibile della Francia come destino persistente [...] in un uomo sconosciuto e senza volto. De Gaulle ha serbato l'ossessione di questo vuoto [...]. Perché la Francia si elevi a Destino e perché il potere che la rappresenta diventi una sovranità salvifica, bisogna che essa prenda coscienza del vuoto che, a causa delle sue istituzioni e delle sue divisioni, non cessa di minacciarla»<sup>150</sup>. Occorre capire bene a fondo cosa è successo il 13 maggio, vedere le forze che hanno preparato, favorito questo evento, le stesse forze che, nonostante disomogenee, hanno lavorato insieme unite<sup>151</sup>. Perché nella sua analisi Blanchot nota come pur avendo assunto il potere, attraverso il suo nome, effettivamente De Gaulle si rivela più che il salvatore, colui che decide in

---

<sup>150</sup> Blanchot si riferisce qui, come spiega subito dopo, a quando De Gaulle dà le dimissioni da capo del governo nel 1946 e si ritira strategicamente, credendo di essere rieleto subito dopo. Questa operazione non riesce, ma avrà pienamente successo proprio nel maggio del 1958 quando, nel caos generale, in balia dell'agitazione, le forze politiche e sociali vengono meno mettendo in luce appunto il vuoto e il «Sì del referendum non è che la parola smisurata di questo vuoto. E il vuoto compie l'opera di *consacrare* come potenza salvifica l'autorità di un solo uomo. Cosa accadrebbe se ci mancasse un uomo come questo? La risposta ora è chiara: non ci sarebbe altro che il vuoto».

<sup>151</sup> M. BLANCHOT, «*La perversion essentielle*», *op. cit.* : «Queste forze sono note [...] le si è presentate come forze isolate, senza rapporti significativi con il potere che ne è derivato; oppure, al contrario, si è cercato di stabilire che c'erano rapporti aneddotici tra De Gaulle e i congiurati. [...] L'importante è che ciò che è accaduto il 13 maggio e ciò che è accaduto dopo costituiscono un insieme che ha realtà e senso solo in quanto insieme; l'importante è che, nei rapporti complessi di origine, forma e carattere diversi, i movimenti che possiamo designare approssimativamente come movimento di affermazione colonialista, ondata nazionalista, pressione di esigenze tecnocratiche, trasformazione dell'esercito in forza politica, trasformazione del potere politico in potenza salvifica, costituiscono uno stesso fenomeno, di senso instabile, ma unico e in quanto tale grave. [...] Queste forze, me ne rendo conto, sono divise e segretamente si combattono a vicenda; le contraddizioni violente, lungi dall'essersi placate dietro la nobile facciata dell'unità, si sono insediate al potere [...]».

base agli interessi del momento, colui che organizza la società muovendosi tra le diverse correnti che la attraversano: « [...] dietro la sovranità a carattere religioso (e anacronistico), si annunciano o si affermano manifestazioni molto più moderne dell'attivismo politico, dagli intrighi permanenti delle fazioni alla minaccia dei pretoriani (se De Gaulle se ne va, avrete i paracadutisti), passando per le maglie già strette del controllo di polizia, per arrivare fino al puro e semplice gangsterismo politico. Qui il Sovrano non è più il Salvatore invocato dalla disperazione di folle passionali; non è il capo militare auspicato dall'esercito [...]; è il Direttore, un essere a carattere impersonale, che dirige, sorveglia e decide secondo le necessità dell'organizzazione capitalista moderna».

L'articolo si conclude senza una soluzione, senza nemmeno la possibilità di prevedere quale futuro possa presentarsi con queste premesse. Blanchot cerca di mostrare la paradossalità di un potere che non ha più nulla di politico e che dunque si rivela altamente pericoloso, oltre che ingestibile, illusorio e menzognero: «Cosa ne scaturirà? Non è mio compito vaticinare. Constato solamente che raramente c'è stato un regime più falso, non per la falsità degli uomini, ma per l'alterazione essenziale del potere politico: regime autoritario, ma senza autorità; estremamente diviso, al di là dell'immagine dell'unità; incapace di determinarsi e di scegliere, al di là dell'apparenza di potenza attiva; regime che parla di responsabilità e di designazione personale, e copre con il nome di una persona la molteplicità di azioni irresponsabili e la supremazia di forze economiche impersonali. Strano regime, storia grave: ma non solo grave, angosciata, dove tutto si perverte in una confusione infelice, dove vediamo gli avversari di De Gaulle riporre in lui ogni speranza, i suoi adepti profanarlo (la bestemmia fa parte della religione) e i suoi amici più prossimi, quelli che lui ha insediato al governo, sforzarsi di rovinare ciò che lui vorrebbe rappresentare. Si sarebbe

tentati di definire stranamente irreali tutta la situazione, irrealtà che purtroppo è spesso la luce delle fini della storia».

La paradossalità del governo di De Gaulle, la sua ambiguità, viene ancora più alla luce per Blanchot proprio nella conduzione dell'*affaire Algeria*: mentre nel settembre 1959 in un'intervista radiotelevisiva il Presidente riconosce, per la prima volta, il diritto per il popolo algerino di scegliersi autonomamente la propria autorità, nel marzo 1960 riconferma il diritto per la Francia di restare in Algeria, proprio nel momento in cui il governo francese riconosceva la sovranità di sue altre ex-colonie. Intanto, iniziano a verificarsi una serie di atti di insubordinazione all'interno dell'esercito francese a sostegno dell'FLN: scoppia il cosiddetto "caso Jeanson" dal nome dell'organizzazione fondata da F. Jeanson in aiuto alla lotta di indipendenza dell'Algeria dalla Francia. Nel settembre del 1960 si dà avvio al processo e proprio in occasione del suo inizio Mascolo, Schuster e Blanchot decidono di pubblicare la *Dichiarazione sul diritto all'insubordinazione nella guerra in Algeria*, chiamata anche Manifesto dei 121, in riferimento al numero degli intellettuali che firmarono la propria adesione. Tra le varie elaborazioni (circa quindici) composte tra aprile e giugno del 1960, si giunge alla definizione di un testo che doveva denunciare le condanne perpetrate nei confronti di coloro che si erano rifiutati di continuare questa guerra (l'organizzazione Jeanson, nel caso specifico) e, soprattutto, il continuo e crescente potere di un esercito che agiva al di fuori della legalità reintroducendo, in una sorta di ritorno al passato, la tortura<sup>152</sup>, ravvisando, tra le altre cose, che mentre per gli Algerini si trattava della propria indipendenza, per i Francesi questa guerra era del tutto assurda<sup>153</sup>. In tal

---

<sup>152</sup> M. BLANCHOT, *Écrits politiques*, op. cit., p. 29: «Occorre ricordare che quindici anni dopo la distruzione del sistema hitleriano, il militarismo francese, in seguito alle esigenze di una tale guerra, è giunto a restaurare la tortura e a farne nuovamente un'istituzione in Europa?». Si confronti inoltre C. BIDENT, op. cit., p. 393: «Il titolo diviene di per se stesso un atto politico, provocatore ed illegale, rispondendo alle provocazioni dell'esercito e all'illegittimità della tortura» e sulle fasi preparazione del testo, della scelta del titolo si confrontino le pagine 391-398.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 28: «Per gli Algerini il proseguimento della lotta non comporta alcun equivoco. È una guerra di indipendenza nazionale. Ma per i Francesi qual è la sua natura? Non è una guerra contro un'altra

senso, si riconosce, nel movimento spontaneo ed *anonimo* perché nato dalla volontà di una scrittura plurale, redatto da intellettuali diversi per origine e formazione, la presa di distanza dalle differenti componenti partitiche e la volontà con esso di raggiungere l'opinione pubblica affinché essa non cada «nell'equivoco delle parole e dei valori»<sup>154</sup>. Non tutti coloro a cui fu rivolta la domanda di adesione risposero a questo progetto di «riunire, attorno ad un testo, degli scrittori di ogni lingua»<sup>155</sup>, sia perché rifiutarono di sottoscrivere un documento che denunciava l'illegalità di ciò che stava accadendo, sia perché decisero di redigere a parte un documento “decisamente pacifico”<sup>156</sup>. In ogni caso, il testo è stampato il primo settembre ma viene diffuso, in Francia, quasi clandestinamente (mentre non avrà problemi all'estero) dal momento che gli organi di stampa “ufficiali” rifiutano di pubblicarlo per la minaccia di censura<sup>157</sup>. Quando, nel settembre del 1960, la Dichiarazione uscirà, scatenerà una reazione violenta da parte delle istituzioni: durante il processo Jeanson la difesa convoca in aula i firmatari del Manifesto a

---

nazione. Il territorio francese non è mai stato minacciato. Non solo: viene condotta contro uomini che lo Stato finge di ritenere francesi, ma che lottano proprio per cessare di esserlo».

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 30 da cui cito anche: «Ancora una volta, al di fuori dei quadri e delle parole d'ordine prestabilito, è nata una resistenza, attraverso una presa di coscienza spontanea, cercando ed inventando delle forme d'azione e dei mezzi di lotta in rapporto ad una situazione nuova su cui i gruppi politici e i giornali d'opinione si sono chinati a non riconoscere il senso e le esigenze veritiere sia per inerzia o timidezza dottrinale, sia per pregiudizi nazionalistici o morali». Nel testo che Blanchot scrive per mettere in chiaro, precisare, alla fine del 1960 non solo il senso della *Dichiarazione*, come era nata, ma anche i destinatari cui essa era rivolta, egli afferma: «Ogni frase è stata discussa, soppesata e meditata. Non è mai stata questione di ricerche stilistiche, ma al contrario di parlare come anonimamente al fine di pervenire alla semplicità di una conclusione giusta [...]. In effetti, la Dichiarazione precisa a chi si rivolge: non ai giovani che, di fronte alla d'Algeria, hanno preso la decisione di rifiutarla o di parteciparvi, ma a tutti coloro che giudicano questi uomini, [...] che li condannano alla leggera, invocando valori tradizionali [...]. Conosciamo queste istanze decisionali: non sono solo quelle giudiziarie, sono, più decisamente, dei gruppi, degli organi di stampa, tutto ciò che in un paese con un'opinione pubblica contribuisce a formare o deformare il giudizio di un popolo», citato in *ibidem*, pp. 32-33.

<sup>155</sup> Lettera di M. BLANCHOT a Dionys Mascolo dell'8 agosto 1960.

<sup>156</sup> Si confronti C. BIDENT, *op. cit.*, p. 396 da cui cito: «Alcuni rifiuti sorprendono: [...] amici prossimi come Barthes, Duvignaud e Morin rifiutano di sottoscrivere per l'illegalità e finiscono per redigere un loro proprio «Appello all'opinione», decisamente pacifico, pubblicato da FEN il 5 ottobre, un mese dopo la pubblicazione della Dichiarazione. Intorno ad alcuni membri del gruppo *Arguments*, con Claude Lefort e Colette Audry, una decina di intellettuali lo firmeranno, tra cui Domenach, Étiemble, Merleau-Ponty e Prevert». Ancora più avanti, a p. 399 si legge: «Il Manifesto fa scalpore. Suscita la reazione di altri intellettuali, che si mobilitano e fanno pubblicare un mese più tardi due contro-manifesti, opposti tra loro: l'Appello della FEN e il «Manifesto degli intellettuali francesi per la resistenza all'abbandono», favorevole all'Algeria francese, pubblicato da *Le Figaro* con 185 firme, tra cui quella di Thierry Maulnier».

<sup>157</sup> La Dichiarazione sarà pubblicata su tre periodici: *Témoignages et Documents* (che sarà sospeso dopo la pubblicazione del testo insieme ad un dossier sulla guerra in Algeria); *Vérité-Liberté*; *La Voie communiste*. *Temps modernes* pubblicherà nel numero di settembre-ottobre due pagine bianche e le 121 firme: anch'esso verrà sospeso.

sostegno degli accusati dando il via alla serie di interrogatori e di accuse. Anche Blanchot riceverà, come Antelme, Duras, Mascolo ed altri, l'accusa di istigazione all'insubordinazione e alla diserzione, inoltre verrà proibito ai firmatari di partecipare alle trasmissioni radiofoniche e televisive. Queste accuse indigneranno l'opinione pubblica e favoriranno l'allargamento del dibattito e l'adesione di altri gruppi, giocando un ruolo di primo piano in questo senso nel processo di indipendenza per l'Algeria.

In un'intervista<sup>158</sup> rilasciata da Blanchot a M. Chapsal nell'autunno del 1960, realizzata per *L'Express* ma censurata dalla redazione, egli chiarisce le proprie posizioni asserendo di aver firmato il testo «in quanto scrittore, non come scrittore politico, e nemmeno come cittadino impegnato in lotte politiche, ma in quanto scrittore non politico e portato a pronunciarsi su problemi che lo riguardano essenzialmente», rispondendo all'obbligo di non restare in silenzio in un momento tanto importante e grave. Blanchot sottolinea la differenza che intercorre tra il diritto e il dovere: assegnando al primo una rilevanza maggiore rispetto al secondo perché: «[...] un obbligo rinvia ad una morale interiore che lo legittima, lo garantisce e lo giustifica; quando c'è un dovere, non si ha che da chiudere gli occhi e compierlo ciecamente; allora tutto è semplice. Il diritto, al contrario, rinvia solo a se stesso, all'esercizio della libertà di cui è l'espressione; il diritto è un potere libero di cui ciascuno è, di per se stesso e di fronte a se stesso, responsabile e che lo impegna completamente e liberamente: non c'è nulla di più forte, nulla di più grave». E tuttavia, il diritto all'insubordinazione non si traduce in un diritto all'anarchia, anarchia che per Blanchot è diventata la nota distintiva del governo nel momento in cui si è affidato il potere politico all'esercito<sup>159</sup>: l'insubordinazione è legittimata già nel momento in cui si

---

<sup>158</sup> M. BLANCHOT, *Écrits politiques, op. cit.*, p. 37-41. Il testo dell'intervista è apparso poi in *Le droit à l'insoumission (le dossier des «121»)*, in *Cahiers libres*, François Maspero, n° 14, janvier 1961.

<sup>159</sup> Il riferimento esplicito al maggio 1958 ritorna: «Ma l'anarchia sta nel fatto che si è lasciato che l'esercito diventasse una potenza politica, e nel fatto che il potere attuale deve il suo avvento ad un colpo di Stato militare che ha così reso illegale l'ordine autoritario che con i suoi modi maestosi pretende rappresentare ed imporci. Dal maggio 1958 siamo in una situazione di anarchia [...]. Perché da maggio



definisce la guerra in Algeria come “ingiusta e criminale”. Nelle parole conclusive dell’intervista, alla domanda sull’efficacia o meno dell’adesione alla Dichiarazione ai fini politici, si potrebbe scorgere una sorta di ingenuità nella risposta fornita da Blanchot, soprattutto se non si tengono in considerazione i suoi precedenti impegni: la sua riflessione sembra, a mio avviso, avere pienamente consapevolezza della posta in gioco, una consapevolezza che non è determinata da un calcolo degli interessi, né dal porre sulla bilancia dell’opportunismo gli avvenimenti attuali, ma manifesta la piena e completa aderenza ad un ideale: «[...] essa [la Dichiarazione] non deve pretendere di avere nessuna efficacia immediatamente politica, o più precisamente: deve essere efficace proprio nella misura in cui non ha tenuto conto dei calcoli di efficacia pratica e politica [...]. È un atto di giudizio, tale è il suo senso e la sua forza. Non un semplice manifesto di protesta. [...] Sono solo parole? Sì, ma che hanno tutta l’autorità di parole gravi, di cui tutti coloro che le affermano si sentono ormai responsabili, pronti a sostenerle con calma, con fermezza, per quanto è necessario e quali ne siano le conseguenze».

### *Maggio 1968*

L’impegno politico di Blanchot conosce nuovo vigore, immediato consenso e lotta in prima linea negli eventi che hanno caratterizzato il maggio del 1968: il 22 marzo del ’68 gli studenti dell’università di Nanterre occupano la sede amministrativa della facoltà dando il via alla rivolta che verso la fine di aprile, e i primi di maggio raggiunge il cuore di Parigi. Subito, a sostegno delle manifestazioni studentesche si schierano un gruppo di intellettuali e di

---

1958 ognuno sa che l’esercito è diventato una potenza politica che intende decidere dell’intero destino nazionale. [...] Questa trasformazione del potere militare è un fatto capitale, di una gravità senza precedenti. Ebbene, noi sosteniamo che, a partire da qui, il rifiuto di adempiere al dovere militare prende tutto un altro senso».

filosofi che firmano un documento<sup>160</sup> (redatto da Blanchot) che appare il 9 maggio su *Le Monde*, alla vigilia della prima “notte delle barricate”, notte alla quale Blanchot partecipa e dalla quale rimarrà profondamente colpito, a causa delle cariche, della violenza messa in pratica della polizia nei confronti del movimento. A partire da questa data, egli sarà presente alle varie manifestazioni: nonostante il debole stato di salute, marcia il 13 maggio a fianco degli studenti nel corteo che da place de la République arriva fino a Denfert; il 27 è allo stadio Charléty; a giugno, insieme ad altri, è accanto al gruppo di studenti ed operai che manifestano contro le forze dell’ordine, ed assiste alle varie assemblee che vengono istituite. Intanto, il 20 maggio viene formato alla Sorbona il *Comité d’action étudiants-écrivains* che si riunirà ogni giorno, fino ad agosto, per l’elaborazione di testi e volantini al fine di appoggiare in modo completo la lotta. Il gruppo, di cui Mascolo e Blanchot faranno subito parte, progetta un nuovo tipo di scrittura: sulla scia della Dichiarazione del 1960, i testi dovranno essere anonimi e, soprattutto, dovranno rispondere ad un’esigenza di frammentarietà, di dispersione, di immediatezza e di slancio spontaneo, proprio come è stato il movimento<sup>161</sup>. Riunirli, o anche seguire in qualche modo, un percorso cronologico di essi ci sembra così quasi tradire il proposito di questi scritti che furono, certo, raccolti in occasione dell’uscita dell’unico numero di *Comité*, apparso nell’ottobre del 1968, ma furono caratterizzati dalla loro combinazione accanto a frasi, citazioni, frammenti

---

<sup>160</sup> M. BLANCHOT, «Il est capital que le mouvement des étudiants oppose et maintienne une puissance de refus, déclarent M. Jean Paul Sartre, Henri Levfevre et un group d’écrivains et des philosophes», in *Le Monde* 9 mai 1968 da cui cito: «La solidarietà che noi affermiamo qui con il movimento degli studenti nel mondo [...] è prima di tutto una risposta alle menzogne attraverso le quali tutte le istituzioni e le formazioni politiche (con poche eccezioni), tutti gli organi di stampa e di comunicazione (quasi senza eccezioni) cercano da mesi di alterare questo movimento, di pervertirne il senso o anche tentare di renderlo derisorio». Riguardo la sua partecipazione attiva alle manifestazioni si confronti: M. ANTELME, «Il comprenait tout, et jamais n’accusait» in AA.VV., *Le Magazine Littéraire. Dossier Maurice Blanchot*, op. cit., p. 32.

<sup>161</sup> Si confronti: M. BLANCHOT, «Les caractères possibles...» in *Comité*, octobre 1968 da cui cito: «[...] il linguaggio non è dato né dal contenuto dei testi né dalla loro forma, ma dai loro rapporti, dall’insieme necessariamente disarmonico che possono costruire. Nella discontinuità che riservano, nell’assenza di chiusura, ci sarà una ricerca di un linguaggio più radicale, che si situi fuori discorso, fuori dalla cultura e che, pur essendo dichiarativo, dovrebbe continuare il lavoro di un’interrogazione costante».

dei testi di Marx, Lenin, Luxemburg, Hölderlin, Orwell, Baudelaire ed altri<sup>162</sup>. È questo, del resto, il senso che si può dedurre da queste parole: «Volantini, manifesti, bollettini, parole della strada o infinite, non è per la cura dell'efficacia che essi si impongono. Efficaci o no, appartengono alla decisione dell'istante. Appaiono, scompaiono. Non dicono tutto, al contrario rovinano tutto, sono al di là di tutto. [...] Non lasciano tracce: tratto senza tracce. Come le parole sui muri, essi si scrivono nell'insicurezza, arrivano a destinazione sotto minaccia [...], poi passano insieme al passante che li trasmette, li perde o li dimentica»<sup>163</sup>. In ogni caso, essi non appartengono più al circuito propriamente culturale che mostra come il potere può annidarsi proprio nei posti più insensati e dove esso trova sempre nuovi adepti: in tal senso, bisogna opporsi ad una cultura intesa come strumento di dominio<sup>164</sup>. E bisogna opporsi, ancora una volta, al governo che ha permesso ciò, a colui che ha determinato la “morte politica” che è presente, che «veglia in noi [...]». La morte politica, quella che fa accettare l'inaccettabile, non è un fenomeno individuale. Vi partecipiamo che lo vogliamo o no. E nella società francese, più si va in alto, più la morte cresce [...]. Se oggi in questo paese c'è un uomo politicamente morto, è colui che porta – ma lo porta? – il titolo di Presidente della Repubblica, una Repubblica alla quale è tanto estraneo, così come lo è a qualsiasi avvenire vivente»<sup>165</sup>. Ritorna dunque, come avevamo accennato, la polemica contro De Gaulle, una polemica resa ancora

---

<sup>162</sup> Citeremo i testi adeguandoci a tale disposizione. Gli articoli apparsi in forma anonima su *Comité* e scritti da Blanchot, come lui stesso confermerà in occasione della raccolta pubblicata da *Lignes*, n° 33 nel marzo 1998 sono: «Les caractères possibles...»; «En état de guerre»; «Affirmer la rupture»; «Aujourd'hui»; «La mort politique»; «La rue»; «Le communisme sans héritage»; «Depuis longtemps, la brutalité...»; «Tracts, affiches, bulletins»; «Quelle immense contrainte»; «Les actions exemplaires»; «Deux innovations caractéristiques»; «Rupture du temps: révolution»; «Pour le camarade Castro»; «La reddition idéologique»; «La clandestinité à ciel ouvert»; «Lire Marx». Si confronti anche C. BIDENT, *op. cit.*, p. 474: «Questi testi sono come la coscienza impersonale di uno scambio che non si ferma a nessuna parola d'ordine. Essi sono come la coscienza politica della necessità del disordine, della vanità del potere, apparentemente durevole ma paradossalmente, costantemente effimero, realmente inesistente. [...] Dal momento che questa dispersione è la sola ad incarnare la verità del ritorno, essa arriva, si incarna e sparisce, ed è in questo tragitto ogni volta compiuto che essa compie la verità del suo movimento».

<sup>163</sup> M. BLANCHOT, «Tracts, affiches, bulletins» in *Comité* ottobre 1968.

<sup>164</sup> ID., «Aujourd'hui» in *ibidem* da cui cito: «La cultura è il luogo in cui il potere trova sempre dei complici. Con la cultura recupera e sottomette ogni parola libera».

<sup>165</sup> ID., «La mort politique» in *ibidem*.

più aspra soprattutto dopo le manifestazioni di forza da parte della polizia alle quali Blanchot aveva assistito, e dopo lo schieramento delle forze dell'ordine che avevano invaso le strade su ordine, appunto, del Presidente De Gaulle per impedire ogni rischio di "associazionismo". E, anche in questo caso, Blanchot non avrà nessuna difficoltà a denunciare un "terrorismo" che si mostra travestito sotto le mentite spoglie di un potere legale: egli ravvisa poliziotti in borghese ovunque, nei caffè, fuori dai cinema, in tutti i luoghi a loro sospetti che hanno il compito di sottrarre la libertà della strada ad ogni cittadino, di "produrre l'asfissia": «Lo scioglimento (senza alcun fondamento legale) dei movimenti di opposizione ha avuto un solo scopo: permettere le perquisizioni senza controllo, facilitare le catture arbitrarie (più di cento mandati di arresto), riattivare i tribunali eccezionali, dispositivo indispensabile per ogni terrorismo di Stato, e infine impedire qualsiasi riunione. In altre parole, e come ha dichiarato il presidente della Repubblica [...]: non deve accadere più nulla in nessun luogo, né in strada né negli edifici pubblici (Università, Parlamento). Questo è decretare la MORTE POLITICA. Un segno inequivocabile: l'invasione della strada da parte dei poliziotti in borghese». Egli ritrova le cause di questo spiegamento militare nella paura che gli eventi di maggio avevano generato, per il potere che ne era scaturito, un potere che non era stato possibile gestire, ordinare, un potere nato spontaneamente dalla strada: dunque, la soluzione migliore, presa da parte del governo, è stata quella di utilizzare una "repressione occulta" per evitare che l'episodio si ripetesse<sup>166</sup>.

---

<sup>166</sup> ID., «La rue» in *ibidem* da cui cito: «Pourquoi cette mobilisation impaurie? Da maggio, la strada si è svegliata: parla. È uno dei cambiamenti decisivi. È tornata ad essere viva, potente, sovrana: il luogo di ogni libertà possibile. È proprio contro questa parola sovrana della strada che, a minacciare tutti, è stato pianificato un pericolosissimo dispositivo di repressione occulta e di forza brutale. Che ognuno di noi capisca allora cosa è in gioco. Quando ci sono manifestazioni, queste manifestazioni non riguardano soltanto il numero grande o piccolo di coloro che vi partecipano: esprimono il diritto di tutti a stare liberi in strada, a starvi liberamente da passanti e a poter fare in modo che vi accada qualcosa. È il primo diritto». Si ritrovano gli stessi toni del testo «Le Crime» apparso in *Le Nouvel observateur*, 29 juillet 1968 da cui cito: «Insistendo sull'estrema gravità della situazione, chiamiamo tutti i cittadini [...] a riunirsi contro il sistema gaullista di oppressione poliziesca, e poiché il potere [...] intende soffocare un movimento estremamente libero e deciso, in cui si annuncia una delle rarissime speranze di avvenire, affermiamo di ritenere responsabile di questo crimine innanzitutto e personalmente il capo dello Stato». Inoltre si confronti anche:

Ritroviamo anche il tema del rifiuto, come sempre estremo, radicale, senza possibilità di compromessi, un rifiuto che non è una semplice negazione di una affermazione, ma si presenta come rottura, innanzitutto, nei confronti di ogni luogo e forma di potere: «È questo, politicamente e filosoficamente, uno dei tratti più forti del movimento. In questo senso, il rifiuto radicale [...] supera ampiamente la semplice negatività, se è vero che è negazione di ciò che non è stato ancora posto e affermato. Chiarire il tratto singolare di questo rifiuto è uno dei compiti teorici del nuovo pensiero politico. La teoria non consiste evidentemente nell'elaborazione di un programma, di una struttura, ma, al contrario, [...] nel mantenere *un rifiuto che afferma*, nel trarre fuori o nel conservare un'affermazione che non torna all'ordine, che disturba e si disturba, in rapporto con la non-conciliazione, con il disordine, con il non-strutturabile»<sup>167</sup>.

Gli incontri del gruppo, assidui durante tutta l'estate, si diradano man mano, non solo in seguito ad alcune incomprensioni tra i partecipanti, ma anche in seguito ad una presa di coscienza da parte di alcuni, tra cui lo stesso Blanchot il quale, in una lettera rivolta a Mascolo nell'ottobre del 1968, in un'analisi retrospettiva, afferma che probabilmente il Comitato non poteva e non doveva essere progettato proprio perché per sua natura esso sfugge ad ogni tipo di organizzazione; è impossibile, del resto, creare una rete di

---

ID., «Lettre à un représentant de la radiotélévision yougoslave» in *Écrits politiques*, op. cit., pp. 92-93 da cui cito a proposito del governo di De Gaulle: «Questo regime, per noi intellettuali comunisti, rappresenta il peggio: da dieci anni ci impone uno stato di morte politica, sopprimendo ogni vita politica reale, non avendo altra mira che un nazionalismo aberrante, risvegliandolo non solo in Francia, ma anche in Germania, rivendicando una *grandeur* anacronistica e moralmente abietta, mantenendo un sistema economico di sfruttamento e di oppressione, confiscando infine a vantaggio di una sola persona straordinariamente autoritaria ed arrogante ogni possibilità di parola e di decisione vera (perché se il diritto alla parola ci era apparentemente lasciato, era a condizione che questo diritto fosse senza effetti). Per dieci anni abbiamo subito questo stato di morte politica e De Gaulle stesso non è stato niente altro che il delegato di questa morte, il rappresentante di un niente allo stesso tempo distinto e volgare. Da un lato, la morte politica; dall'altro, uno stato di guerra latente. Perché durante tutto questo tempo, la società francese, detta del benessere, ammirata [...] tutte le forze progressiste rappresentate dall'insieme dei lavoratori, degli studenti, degli intellettuali, non hanno cessato di vivere in stato di guerra, in dissenso con la falsa legge imposta, introdotta dieci anni fa da un colpo di forza militare e mantenuto tutt'ora attraverso la forza dell'esercito». Questa lettera è stata rinvenuta negli archivi di D. Mascolo, recante soltanto le iniziali M. B., senza data, ed è stata inserita negli scritti politici poiché alcuni passaggi si ritrovano anche nel testo «Les actions exemplaires».

<sup>167</sup> ID., «Affirmer la rupture» in *ibidem*.

collegamento tra i vari *Comités* proprio perché essi non esistono realmente: «[...] ci sono tutt'al più delle persone che appartengono – in una forma di appartenenza solerte – a dei comitati, ma essi non hanno alcun potere di rappresentarli, alla fine, non sono nient'altro che loro stessi [...]»<sup>168</sup>.

Quasi un anno dopo dall'inizio del movimento del '68, nel giugno 1969 appare la raccolta «*Un an après, le Comité d'action écrivains-étudiants*» che è una riflessione a posteriori sulla dissoluzione del Comitato, al fine di esaminare anche le cause che ne hanno determinato la fine. Il testo che Blanchot scrive «*Sur le mouvement*» data dicembre 1968, dunque si inserisce nel pieno della crisi attraversata dal Comitato: qui, in uno stile pacato e consapevole egli prende in considerazione a quali rischi va incontro il movimento di maggio, quali sono gli aspetti positivi da conservare e, anticipando temi che troveranno luogo anche ne *La communauté inavouable*<sup>169</sup>, in cosa quelle manifestazioni si sono distinte dalle proteste precedenti. Indubbiamente, maggio 1968 ha rappresentato una novità che non si può (e non deve neppure) riproporre secondo le stesse modalità, ma al contrario deve trovare nuovi metodi altrimenti, pur essendo stata una «*rivoluzione nell'idea*, nel desiderio e nell'immaginazione, rischia di

---

<sup>168</sup> ID., lettera a Dionys Mascolo dell'ottobre 1968, in *Le Magazine Littéraire. Dossier Maurice Blanchot*, n° 424, Paris, octobre 2003, p. 43 da cui cito ancora: «Accade che il Comitato manifesta: questa manifestazione – distribuzione di volantini per esempio o comunicato o apparizione nella strada – non è nulla di più, in effetti che una «manifestazione», il prolungamento all'esterno della verità inalienabile vissuta e ricevuta all'interno. Ma voi sapete tutto questo, caro Dionys, come me: ho voluto ricordarlo solo a me stesso [...]». Si confronti anche C. BIDENT, *op. cit.*, p. 481: «Le sedute del Comitato continuarono durante tutta l'estate, ma il gruppo avrà la tendenza a disgregarsi. L'incapacità di alcuni dei suoi membri a mantenere fino alla fine l'assenza di particolarità, l'impersonalità condivisa del desiderio di rottura, sarà il fallimento del Comitato, come lo era stato quello della Revue internazionale. Dall'inizio del mese di agosto, Antelme, Mascolo e Schuster si inquietano. Blanchot propone loro di continuare ma sotto un'altra forma concludendo con il fatto che un comitato d'azione ha senso ed esistenza solo in rapporto ad un'azione determinata e deve, di conseguenza, essere in costante metamorfosi, in riorganizzazione permanente [...]».

<sup>169</sup> M. BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, Paris, 1983, pp. 52-53 da cui cito: «Maggio 68 ha mostrato che, senza progetto, senza organizzazione poteva [...] affermarsi (afferinarsi al di là delle forme tradizionali di affermazione) la *comunicazione esplosiva*, l'apertura che permetteva a ciascuno, senza distinzione di classe, d'età, di sesso o di cultura, di frequentare il primo venuto come qualcuno già amato, precisamente perché era il familiare-sconosciuto. [...] Contrariamente alle «*rivoluzioni tradizionali*», non si trattava solamente di prendere il potere per sostituirlo con un altro [...] e nemmeno di rovesciare un antico mondo, ma di lasciare manifestarsi, al di fuori di ogni interesse utilitaristico, una possibilità di *essere-insieme* che offriva a tutti il diritto all'uguaglianza nella fraternità attraverso la *libertà di parola* che ciascuno innalzava. Ciascuno aveva qualcosa da dire, a volte qualcosa da scrivere (sui muri): cosa? Poco importa. Il Dire veniva prima del detto».

diventare un puro evento ideale e immaginario [...]»<sup>170</sup>. Il pericolo maggiore che Blanchot intravede è, dunque, quello di una riproposizione dell'evento come se esso non avesse avuto luogo<sup>171</sup> o di sacralizzarlo o, peggio, di considerarlo come un esempio da ripetere. L'originalità del movimento consiste, invece per Blanchot, proprio nel fatto che esso ha segnato un punto di non ritorno, un nuovo inizio, una «traccia che, come un lampo, divide tutto, cielo e terra. NULLA SARÀ PIÙ COME PRIMA»<sup>172</sup>.

Uno dei motivi che hanno determinato il successo del movimento risiede, per Blanchot, nel fatto che esso si è sviluppato al di fuori delle forze istituzionali, senza fare affidamento su nessun mezzo politico: è stato una rivoluzione, certo, ma che si è presentata sotto un aspetto del tutto particolare: «Più filosofica che politica; più sociale che istituzionale; più esemplare che reale; ha distrutto tutto senza avere nulla di distruttivo, distruggendo, più che il passato, il presente stesso in cui si compiva, senza cercare di donarsi un avvenire, estremamente indifferente all'avvenire possibile, come se il tempo che essa cercava di aprire fosse già al di là di queste determinazioni abituali. [...] La decisione di una DISCONTINUITÀ radicale e, si può dire, assoluta è venuta a separare non due periodi della storia, ma la storia ed una possibilità che già non le appartiene più direttamente»<sup>173</sup>. Ciò ha provocato, dunque, una frattura insanabile: tutto deve ricominciare ma senza basi, senza fare riferimento ad un passato che in quanto tale non può risolvere i problemi sorti appunto dopo questo

---

<sup>170</sup> ID., *Écrits politiques, op. cit.*, p. 141.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 145 da cui cito: «La tentazione di ripetere Maggio, come se Maggio non fosse accaduto o come se avesse fallito, o perché un giorno o l'altro si compia. Così, si vedono ritentare, poveramente e penosamente, gli stessi processi di agitazione che ebbero il loro senso ed effetto a febbraio, marzo e aprile [...]».

<sup>172</sup> *Ibidem* da cui cito: «La tentazione di continuare Maggio, senza percepire che tutta la forza dell'originalità di questa rivoluzione è di non fornire alcun precedente, nessuna base, nemmeno quella del proprio successo, perché in realtà essa ha reso impossibile se stessa [...]».

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 143. Inoltre, pur se nato come manifestazione studentesca, per Blanchot gli studenti sono stati coloro che hanno operato la rottura con il potere politico, agendo in tal modo al di fuori del loro orizzonte di riferimento, a p. 141 si legge infatti: «[...] in questa azione cosiddetta studentesca, gli studenti non hanno mai agito in quanto studenti, ma come rivelatori di una crisi complessiva, come portatori di un potenza di rottura che metteva in causa il regime, lo Stato, la società. L'Università non è stata che un punto di partenza [...]».

avvenimento. Blanchot, qui, non fornisce, come accadeva per «La perversion essentielle», alcuna soluzione all'analisi, i suoi sono solo “semplici spunti di riflessione” che si concludono con una messa in discussione profonda, che giunge fino alle radici del proprio esistere, esistere che si affaccia su due abissi: il vuoto del passato ed un futuro che si annuncia *terribile*: «C'è un vuoto assoluto dietro di noi e davanti a noi – e dobbiamo pensare e agire senza alcun aiuto, senza altro sostegno che la radicalità di questo vuoto. [...] Rimettiamo tutto in causa, comprese le nostre personali certezze e le nostre speranze verbali. LA RIVOLUZIONE È ALLE SPALLE: già oggetto di consumo e a volte di godimento. Ma ciò che è davanti a noi, e che sarà terribile, non ha ancora un nome»<sup>174</sup>.

Del resto, la lontananza che egli prende dal movimento può essere ravvisata anche nelle parole che affida in una lettera che invia a E. Lévinas, contenuta in *Du sacré au saint* in cui Blanchot fa riferimento, in uno sguardo retrospettivo, al suo allontanamento anche in relazione alla scelta operata dai rivoluzionari del '68 di schierarsi contro Israele: «No, ho sempre detto che lì risiedeva il limite che non avrei superato, ma ora vorrei interrogarmi un istante...domandarmi perché questi giovani che agiscono nella violenza, ma anche nella generosità, hanno creduto di dover fare una tale scelta, hanno sostenuto l'irriflessione, l'uso di concetti vuoti (imperialismo, colonizzazione) e anche il sentimento che i Palestinesi siano i più deboli e che occorra essere dal lato dei deboli (come se Israele non fosse estremamente, spaventosamente, vulnerabile)»<sup>175</sup>. È bene dirlo, Lévinas non dice il nome, ma i commentatori e gli studiosi hanno visto una chiara allusione a Blanchot, all'uomo che ha vissuto gli avvenimenti del maggio 1968 in maniera esclusiva, all'uomo che «occupa un posto eminente nel

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>175</sup> E. LÉVINAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, Paris, 1977, p.48.



mondo letterario francese oggi, se di un uomo come lui si può dire che occupa un posto senza offenderlo [...]. Non vi dirò il suo nome»<sup>176</sup>.

Sicuramente, tra l'esperienza maturata con il progetto de *La Revue Internationale* e i *Comité* c'è una maggiore attenzione nei confronti dell'esercizio della scrittura ed una limatura man mano più chiara e definita di questa scrittura. Infatti, se l'idea della rivista corrisponde più particolarmente alla volontà di essere per qualche verso il simbolo di una produzione collettiva pur nel solco di una traccia anonima ed impersonale<sup>177</sup>, è con i testi che entrano a far parte del bollettino dei *Comité* che Blanchot sembra prendere consapevolezza della necessità – in seguito alla novità dell'avvenimento che si sta verificando – di rompere con i modelli precostituiti, addirittura con le forme di scrittura che fino a quel momento erano state privilegiate e di tentare altri percorsi, nuovi schemi, anche se estremi, anche se paradossali. I testi saranno anonimi perché devono rappresentare il tentativo di una scrittura molteplice, collettiva: devono rappresentare un “comunismo di scrittura”<sup>178</sup>. Questo proposito viene facilitato dal numero di citazioni, frammenti di frasi che sembrano accompagnare, senza alcun filo, legame determinato, gli scritti pubblicati che devono offrire all'insieme il carattere di un divenire non omogeneo: frammenti e citazioni che possono essere ripresi all'interno di uno stesso numero e che, se anche funzionali allo scopo, abbandonano ogni «privilegio dell'inedito»<sup>179</sup>. I testi sono definiti, in tal modo, anonimi ma in un senso

---

<sup>176</sup> *Ibidem*.

<sup>177</sup> È quanto Blanchot spiega in una lettera a R. Antelme datata 27 febbraio 1963, contenuta in AA.VV., *Le Magazine Littéraire. Dossier Maurice Blanchot*, op. cit., p. 41 da cui cito: «[...] per due anni abbiamo lavorato a questo progetto impersonalmente e come anonimamente: ciò che veniva suggerito da uno di noi era ripreso ed approfondito da tutti, e nessuno avrebbe avuto l'idea di attribuirne il merito o il demerito a uno piuttosto che all'altro».

<sup>178</sup> M. BLANCHOT, *Écrits politiques*, op. cit., p. 97: «I testi saranno anonimi. L'anonimato non è destinato solamente a eliminare il diritto di possesso dell'autore su ciò che scrive, e nemmeno a spersonalizzarlo liberandolo da se stesso (la sua storia, la sua persona, il sospetto legato alla sua particolarità), ma a costituire una parola collettiva o plurale: un comunismo di scrittura».

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 98 da cui cito: «In breve, il linguaggio non è dato dal contenuto dei testi né dalla loro forma, ma dai loro rapporti, dall'insieme del resto necessariamente disarmonico che possono costituire. Attraverso questa discontinuità che essi riservano, attraverso questa assenza di chiusura, ci sarà la ricerca di un

specifico che non fa leva sulla volontà di cancellare l'autore e il suo vissuto personale, quanto sulla possibilità di sentirsi padroni di ciò che si scrive, proprio quando esso ci sfugge o perlomeno sfugge alla reale eventualità di poter essere individuato da parte di chi legge. Questo non nella scia di un sottrarsi, di un venir meno dinanzi alle responsabilità, al contrario, nell'accettazione ed accentuazione di quest'ultime se, come ha individuato M. Surya, «L'importante era che ogni nome potesse rispondere di tutti i nomi»<sup>180</sup>. Ma in gioco qui è soltanto un nome? Il nome non ci nomina, non ci identifica anche come soggetti agenti?

## II CAPITOLO

### *BLANCHOT E LÉVINAS: TRA L'IL Y A E IL NEUTRO*

*Ross: [...]è giorno per l'orologio ma l'oscura notte soffoca la lampada che viaggia. È a causa del predominio della notte, o per la vergogna del giorno, che l'oscurità seppellisce il viso della terra quando dovrebbe baciarla la luce viva?*

---

linguaggio più radicale, che si situa fuori discorso, fuori dalla cultura e che, mentre è dichiarativo, dovrebbe continuare a mantenere la fatica di un'interrogazione incessante».

<sup>180</sup> ID., AA.VV., *Le Magazine Littéraire. Dossier Maurice Blanchot*, op. cit., p. 40., op. cit., p. 186. Corsivo mio.

(W. Shakespeare *Macbeth*, II, 4)

*“Era un mediodì tan oscuro que podian verse las  
estrellas”*

(P. Picasso)

### *Sul limite*

Abbiamo lasciato il precedente capitolo con un punto interrogativo riguardo a cosa intende Blanchot con anonimato<sup>181</sup>, soprattutto alla luce delle esperienze “politiche” vissute in prima linea.

Se scrivere significa mancare ogni riferimento al nome, il proprio, senza ricollocarci in un orizzonte di identificazione, si può ancora parlare del soggetto inteso come colui che fa esperienza e a partire dal quale, soprattutto in età moderna, il pensiero filosofico ha costruito se stesso e le proprie certezze? L’esercizio della scrittura in Blanchot mette a confronto il

---

<sup>181</sup> G. PRELI avanza l’ipotesi che la maggior parte dell’opera di Blanchot potrebbe leggersi secondo il registro dell’impersonale: «Si potrebbe sostenere che Blanchot fa dell’anonimo una delle sostanze più persistenti della sua produzione. L’anonimo si trova qui definito come pressione [...]» in *La force du dehors*, Encres, coll. «Recherches», Fontenay-sous-Bois, 1977.

soggetto con un'inquietudine, con l'incertezza di non avere punti saldi, di essere su un terreno di confine oltre il quale c'è solo l'abisso. L'avventura della scrittura si trasforma in "tragedia" nel corso della quale l'io – soggetto, autore, scrittore, ma anche il personaggio – perde le proprie caratteristiche, perde soprattutto il potere di dire io: seguendo le esperienze di Kafka, di Mallarmè, di Rilke, ma portandole fino alle estreme conseguenze, Blanchot mostra come colui che scrive è consegnato al rischio di perdere se stesso: la scrittura si rivela spossessamento del sé<sup>182</sup>. «Scrivere, certo, è rinunciare a tenersi per mano o chiamarsi per nome proprio, e nello stesso tempo non è rinunciare, è annunciare, accogliendo senza riconoscerlo l'assente – o, attraverso le parole nella loro assenza, essere in rapporto con ciò di cui non si può avere ricordo [...], rispondendo non solo al vuoto nel soggetto, ma al *soggetto come vuoto*, la sua sparizione nell'imminenza di una morte che ha già avuto luogo fuori da ogni luogo»<sup>183</sup>. Una sparizione che, attraverso l'esperienza tutta ed esclusivamente letteraria offerta da Kafka, diventa sempre più radicale perché lo scrittore subisce, da parte dell'opera, uno svuotamento: egli deve divenire «il luogo vuoto dove si formula l'affermazione impersonale»<sup>184</sup>, dove avviene il passaggio dalla prima persona ad un impersonale senza nome, né statuto, passaggio dal *je* all'*il*<sup>185</sup>. Questo *il* non indica un altro da me o un altro in me, non è una distanza presa da un soggetto, un allontanamento che nel momento creativo diviene fecondo stimolo o conseguente necessità, niente di tutto ciò: «Il è me stesso

---

<sup>182</sup> Si confrontino a tal proposito le analisi condotte da F. COLLIN in *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 55-85. Cito da p. 83: «I personaggi sono in effetti il più delle volte spogliati non solo del carattere ma anche della direzione, se per direzione si intende la continuità di un progetto. Le loro posizioni sono a tal punto imprecise che diventano interscambiabili. Pertanto la loro realtà fittizia è opprimente: essi errano, come indefiniti, senza avere l'ubiquità volatile degli spiriti [...]».

<sup>183</sup> M. BLANCHOT, *L'Écriture du désastre*, op. cit., p. 186. Corsivo mio.

<sup>184</sup> ID., *Lo spazio letterario*, p. 41. Vedremo come questa affermazione non è la decisione assunta da un qualcuno che fa le veci del soggetto. La soggettività nel discorso che tentiamo di costruire si rivelerà come passività. Possono chiarire le frasi che seguono immediatamente dopo la citazione da noi riportata: «Esigenza che non è tale, perché non esige niente, è senza contenuto, non obbliga, è soltanto l'aria che bisogna respirare, il vuoto sul quale ci si trattiene, l'usura del giorno in cui diventano invisibili i volti che preferiamo».

<sup>185</sup> Si preferisce mantenere questi termini in francese poiché la loro traduzione in italiano non consente di cogliere alcune delle sfumature presenti nella lingua francese. È il caso di *il* ad esempio, adoperato tanto per designare un soggetto, tanto come forma impersonale.

diventato nessuno [...] là dove sono, io non posso più rivolgermi a me stesso [...]»<sup>186</sup>. Questo passaggio, tuttavia, è un punto di non ritorno e costituisce, dal nostro punto di vista, il terreno di confronto tra E. Lévinas e Blanchot, almeno per quello che riguarda la concezione del Neutro – linfa dell'*il* – con la costituzione di una nuova soggettività, pur con tutte le riserve di cui questo termine deve avvalersi come vedremo nell'uno, e la decostruzione della stessa cui arriverà l'altro. È giunto così il momento di affrontare i due pensatori e di metterli in relazione.

Sono poche le voci che parlano di una reale discrepanza tra il pensiero di Lévinas e quello di Blanchot, rare quelle che si elevano al di sopra di un coro armonioso per rilevare la dissonanza, se non in alcuni casi addirittura la stonatura, imbrattando il quadro idilliaco di un'amicizia che ha superato le posizioni politiche, che si è rinsaldata nel tempo e che è stata fonte di ispirazione reciproca fino alla fine. Una di queste voci, quella di J. Derrida ha sollevato il proprio dissenso in due brevi accenni, senza tuttavia approfondirlo e, al di là della preziosa intuizione – vale a dire che il neutro di Blanchot non è la stessa cosa di ciò che intende Lévinas quando utilizza il medesimo termine – probabilmente il compito di offrire esattamente le coordinate per portare alla luce questa discrepanza resterà davvero *immensamente e abissalmente aperto*<sup>187</sup>. Ma siamo tuttavia convinti, anche

---

<sup>186</sup> M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, op. cit., p. 14. Si confronti anche: ID., *La bête de Lascaux*, Fata Morgana, Montpellier, 1982, tr. it. di F. Marconi e S. Toni, *La bestia di Lascaux*, Il cavaliere azzurro, Bologna, 1983. Cito da p. 15 della versione francese: «Come la parola sacra, la scrittura proviene dall'ignoto, è senza autore, senza origine, e quindi rinvia a qualcosa di più originale. Dietro alla parola dello scritto nessuno è presente, ma quella parola dà voce all'assenza, come nell'oracolo in cui la divinità parla, il dio stesso non è mai presente nella sua parola, ed è l'assenza del dio allora che parla».

<sup>187</sup> Ci si riferisce a J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1987, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 116-117 e nota: «Si potrà sempre interpretare il discorso fenomenologico come prescrizione e al tempo stesso come descrizione neutra del fatto della prescrizione. Questa neutralizzazione resta sempre possibile, e temibile. È senz'altro uno dei rischi contro i quali si rivolge Lévinas ogni qualvolta se la prende con la neutralizzazione o con la neutralità – la stessa ch'egli imputa ad Heidegger e che, come curiosamente afferma, “è stata così ben messa in luce dall'opera critica di Blanchot [...] Dato che il pensiero del Neutro – così come non cesserà di iscriversi nell'opera di Blanchot – non si lascia affatto ridurre a ciò che Lévinas intende per Neutro, un compito immenso e abissale resta qui aperto». L'altra annotazione di Derrida è contenuta in: A. DAVID, «Derrida avec Lévinas: entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée» in *Le magazine littéraire*. *Emmanuel Lévinas, éthique, religion, esthétique: une philosophie de l'Autre*, n° 419, avril 2003. Cito da p. 31: «Qualunque cosa Lévinas e Blanchot abbiano detto o lasciato apparire del loro accordo, della loro

contro le affermazioni dei due amici, seguendo forse una labile traccia, o meglio un fastidioso “prurito”, una sensazione come quella che si ha guardando un mosaico i cui pezzi non combaciano alla perfezione, che tra Lévinas e Blanchot si giochi effettivamente una «terrificante scena di discordia, ridotta al silenzio»<sup>188</sup>: i loro pensieri sono allineati come su di una scacchiera, nero di fronte a bianco, simmetricamente disposti, conservando ognuno le proprie posizioni prima di avanzare una qualsiasi mossa. E il contrasto non ha a che fare con una diversa terminologia utilizzata per spiegare la stessa cosa, ma con «due divergenti concetti di neutralità»<sup>189</sup> ed occorre tentare di riafferrare con calma i fili per snodare l'intricata quanto inspiegabile confusione.

### *In principio era l'essere: Lévinas e l'il y a*

Nello stesso periodo in cui Blanchot iniziava a scrivere le pagine di *Thomas l'Obscur* (pubblicato nel 1941) e *Le dernier mot*<sup>190</sup>, Lévinas redigeva una delle sue prime opere filosofiche *De l'évasion* scritta durante la prigionia: è a partire da qui che egli getta le basi che troveranno ampio respiro nei testi

---

alleanza, un abisso li separa che potrebbe [...] dar luogo a irreconciliabili controversie, a volte a delle opposizioni frontali o esplosive: sul “neutro” [...], su un certo “anonimato”, e anche nella forma che prende la loro rispettiva distanza nei confronti del pensiero heideggeriano». Si confronti anche G. BATAILLE, «De l'existenzialisme au primat de l'économie» in *Critique*, n° 19 e 21, décembre 1947 pp. 516-526, février 1948 pp. 127-141, ora in *Œuvres complètes*, tome XI, Gallimard, Paris 1988, pp. 279-306.

<sup>188</sup> A. DAVID, *op. cit.*, p. 31.

<sup>189</sup> L. HILL, *Blanchot. Estreme contemporary*, *op. cit.*, p. 137 da cui cito ancora: «Per Lévinas poiché il neutro nomina la totalità concettuale dell'Essere, ne consegue che esso è inseparabile dalla riduzione dell'Altro allo Stesso. Per Blanchot [...] è quasi esattamente l'inverso poiché il neutro, nella sua prospettiva, attraverso il suo rifiuto di ogni identità concettuale, è davvero ciò che produce un'interruzione della totalità [...]».

<sup>190</sup> Le prime pagine di *Thomas l'Obscur* furono scritte, come ci informa lo stesso Blanchot all'inizio del romanzo, a partire dal 1932. Per quanto riguarda *Le dernier mot*, testo non destinato alla pubblicazione che conclude *Le ressassement éternel*, viene scritto tra il 1935-1936: in esso appare per la prima volta l'espressione *il y a*. Nel resoconto che Blanchot dà di questo ultimo testo in *Après coup*, Minuit, Paris, 1983, a pp. 93-94 si legge: «Una tale ricapitolazione [...] ha per caratteristica il fatto di raccontare come ha avuto luogo il naufragio totale, così impossibile o assurdo, da cui il racconto stesso non saprebbe di conseguenza esserne preservato a meno che esso non si pretenda profetico, annunciando al passato un avvenire già lì o ancora che dica quello che c'è sempre quando non c'è niente: o l'*il y a* che reca il niente e impedisce l'annichilimento [...]».

successivi<sup>191</sup> e che in quest'opera, attraverso la descrizione di alcune esperienze, tentano di mettere in luce, di dire tutto il peso dell'essere, essere dal quale occorre uscire, dal quale occorre appunto, sulla scorta del titolo, evadere. La necessità di compiere tale gesto è avvertita non solo dalla filosofia ma anche dalla letteratura moderna che sembra aver fatto propria questa urgenza, offrendosi come specchio del *male del secolo*, del malessere o male d'essere. È lecito domandarsi se almeno su questo piano iniziale le analisi di Lévinas si separino poi così nettamente dalle riflessioni heideggeriane sul peso dell'essere contenuta in *Sein und Zeit* § 29<sup>192</sup>.

In ogni caso, l'esistenza è qui delineata da Lévinas in termini di identità assoluta, chiusa, in cui l'io è ripiegato su se stesso, totalmente autoreferenziale. E tuttavia, lungi dal presentarsi come invidiabile posizione, la chiusura in sé è vissuta come un disagio che deve essere superato: « [...] l'evasione è il bisogno di uscire da se stessi, cioè *spezzare l'incatenamento più radicale, più irremissibile, il fatto che moi è soi-même*»<sup>193</sup>. Incatenamento più radicale perché risiede nella nostra radice, nel nostro venire al mondo come combaciare perfetto di un'uguaglianza con se stessa; più irremissibile perché è ciò a cui non possiamo scappare perché è sempre con noi<sup>194</sup>. Le analisi della nausea e quelle più sottili della vergogna sono

---

<sup>191</sup> Come ha efficacemente messo in rilievo J. Rolland nella sua introduzione a *De l'évasion*, questo testo è incompiuto perché pur prospettando la necessità di uscire da una certa filosofia intesa come incatenamento all'essere, non raggiunge il suo scopo. In tal senso esso segue alla lettera le differenze che Lévinas sottolineava tra lo slancio vitale – seppure anelante all'uscita dall'essere, ancora presso di esso – e l'evasione: quest'ultima, a differenza del primo che è diretto verso qualcosa, è pura aspirazione. Probabilmente, l'approdo de *De l'évasion* sarà *Autrement qu'être*.

<sup>192</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001 (18ª edizione), tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, *Essere e Tempo*, Longanesi & C., Milano 2005, § 29, p. 167 e 173: «Certamente una tonalità emotiva euforica può liberarci dal peso dell'essere; ma questa stessa possibilità emotiva rivela sia pure liberandocene, il carattere di peso dell'Esserci. [...] La situazione emotiva non solo apre l'Esserci nel suo esser-gettato ed esser-rimesso a quel mondo che gli è già sempre aperto insieme al suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'Esserci si abbandona costantemente al "mondo" e viene affetto da esso in modo da evadere da se stesso».

<sup>193</sup> E. LÉVINAS, *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982 p. 98. Si confronti anche: ID., *Le Temps et l'Autre*, (Fata Morgana, Montpellier, 1979) PUF, Paris 1983, p. 36-37 da cui cito: «L'identità non è un'inoffensiva relazione con se stessi, ma un incatenamento a sé [...]. Il ritorno dell'io a sé non è precisamente una serena riflessione, né il risultato di una riflessione puramente filosofica. La relazione con sé, come nel romanzo di Blanchot *Aminadab*, è la relazione con un doppio incatenato a me, doppio vischioso, pesante, stupido ma con il quale l'io si trova proprio perché quello sono io».

<sup>194</sup> E anche in questo senso che può essere letta l'affermazione contenuta in: ID., *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris (1947) 2004, p. 37-38: «Il moi possède un soi in cui non solo si riflette, ma con il

volte a mettere in luce proprio la condizione di un io inchiodato a se stesso. Così, il senso di nausea, quella morsa alla bocca dello stomaco che è già reazione rispetto ad un troppo che ci sommerge, ci assale dal profondo delle viscere nostro malgrado, è *dappertutto* pur non provenendo dall'interno come dall'esterno; questa sensazione ci scopre impotenti, essa mostra come non possiamo sottrarci a siffatta situazione nella quale è manifesta «un'impossibilità di essere ciò che si è, nello stesso tempo si è abbandonati a se stessi, chiusi in un cerchio stretto che ci soffoca. Si è là e non c'è più niente da fare [...]»<sup>195</sup>. Nella nausea siamo posti di fronte all'essere puro<sup>196</sup> in quanto tale, vissuto come piena presenza che sovrasta ogni cosa: non mancanza, deficienza d'essere, ma il troppo d'essere che non lascia interstizi dove potersi rifugiare, né spiragli per poter respirare. Ciò che interessa Lévinas, ed è funzionale al nostro discorso, è mostrare appunto questo

---

quale ha a che fare come con un compagno od un partner, relazione che si chiama intimità. Esso non è mai né innocentemente solo, né innocentemente povero».

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 116. Si confronti: G. LISSA, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinasiani*, Guida, Napoli, 2003, pp. 160-162. Si confrontino anche le analisi sulla sofferenza contenute in *Le Temps et l'Autre*, op. cit., pp. 55-58. Cito da p. 55: «[...] la sofferenza fisica, a tutti i livelli, è un'impossibilità di sottrarsi all'attimo dell'esistenza. Essa è l'irremissibilità stessa dell'essere. [...] Nella sofferenza c'è un'assenza di ogni rifugio. Essa è il fatto stesso di essere direttamente esposti all'essere. È caratterizzata dall'impossibilità di fuggire e di indietreggiare»

<sup>196</sup> Si confrontino a tale proposito le riflessioni di Heidegger sull'angoscia in *Essere e tempo*, op. cit., § 40. Mentre la nausea ci mette di fronte all'essere puro, l'angoscia ci fa esperire il niente, p. 228: «Ciò che caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in *nessun luogo*. [...] Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela il "nulla e in-nessun-luogo". La completa insignificatività che si annuncia nel nulla e nell' "in-nessun-luogo" non significa un'assenza del mondo, ma, al contrario, che l'ente intramondano è divenuto in se stesso così recisamente privo d'importanza che, in virtù di questa insignificatività dell'intramondano, ciò che ci colpisce è ormai unicamente il mondo nella sua mondità. Ciò che opprime non è questa o quella semplice-presenza e neppure la totalità di esse come somma, ma la possibilità dell'utilizzabile in generale, cioè il mondo stesso. [...] Ciò davanti a cui l'angoscia è tale, è nulla di utilizzabile nel mondo». Tuttavia, per Heidegger, questa situazione emotiva fondamentale è quella che ci apre all'esperienza più autentica: anche se nell'angoscia l'Esser-ci che noi siamo si trova nella condizione di *spaesamento*, di non sentirsi a casa propria, proprio questo costituisce il modo originario di cogliere l'autenticità e/o l'inautenticità come possibilità del suo essere. È quanto ha messo bene in luce M. ZARADER, *L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*, Verdier, Lagrasse, 2001, pp. 155-160. Cito da pp. 158 e 160: «Nell'esperienza dell'angoscia, la totalità dell'essente disponibile "crolla", è vero, ma in questo venir meno essa libera per la prima volta il tutto *come tale* [...]. Si vede che l'angoscia si impadronisce del *Dasein* e lo strappa a sé soltanto per condurlo dinanzi a sé, e così renderlo a se stesso. Si obietterà che essa l'ha tuttavia ridotto a essere "qualcuno" e ciò sembra poco compatibile con la tematica del "proprio". [...] Ma il *Dasein* può cessare di essere un "si" proprio a condizione di essere semplificato fino alla nudità del "qualcuno". [...] La *depersonalizzazione* dell'io in qualcuno, così come attuata dall'angoscia, è dunque la condizione della *singularizzazione* [...] del *Dasein*. Non interdice ma garantisce la "miità" o il "proprio", cioè la possibilità per il *Dasein* di parlare in prima persona [...]». Per quanto riguarda l'affinità di descrizioni tra l'essere puro nella nausea e l'*il y a* si confronti l'introduzione a *De l'évasion* di J. ROLLAND, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, pp. 41-42. Si confronti inoltre F. SOSSI, *L'esperienza-limite dell'evasione. Nota su Lévinas e Blanchot* in «Aut-aut», n° 189-190, 1982, pp. 207-218.



essere posti di fronte, o meglio invischiati, all'essere puro: così come la nausea, anche la vergogna mette in luce la nostra impotenza a sfuggire a noi stessi, non solo agli altri. Chi prova vergogna – intesa nel senso più largo, senza alcun riferimento a categorie di ordine specificamente morale o religioso – tende a sottrarsi agli sguardi altrui; la vergogna del corpo nudo, quella che va anche al di là delle situazioni nelle quali ci mettiamo a nudo, indifesi ed esposti a chi può anche ferirci, quella che tende a dissimularsi sotto gli strati dei vestiti, risiede in realtà al di sotto di quegli stessi strati, perché è a contatto diretto con la nostra intimità (che non è forse anche il grumo della nostra fragilità?): «È la nostra intimità dunque, cioè la nostra presenza a noi stessi ad essere vergognosa. Essa non rivela il nostro niente, ma la totalità della nostra esistenza. La nudità è il bisogno di scusare la propria esistenza. La vergogna in fin dei conti è un'esistenza che si cerca delle scuse. Ciò che la vergogna scopre è l'essere che *si scopre*»<sup>197</sup>.

Queste analisi di tipo descrittivo fungono da introduzione, se così possiamo dire, da serbatoio dal quale attingere per esplicitare la situazione creata per mezzo d'artificio dell'*il y a* in *De l'existence à l'existant* (1947). Si può affermare che in questo testo quel confronto con Heidegger che era iniziato in sordina diventerà sempre più rigoroso, tanto che Lévinas in una nota di *Autrement qu'être* oltre a riconoscere il debito nei confronti del filosofo tedesco, ammette anche una sua certa deformazione<sup>198</sup>. Inizia qui il dibattito su ciò che Heidegger considera la questione fondamentale – la questione dell'essere – e sulla quale, come abbiamo già visto, Lévinas aveva cominciato a riflettere in *De l'evasion*: qui probabilmente è «l'esperienza compiuta in campo di prigionia che lo spinge decisamente a mettere in discussione l'ideale conoscitivo della filosofia che interpreta l'essere come presenza nella rappresentazione e vi discerne l'unica fonte del senso e del

---

<sup>197</sup> ID., *De l'evasion*, op. cit., p. 114. È interessante notare come la lingua francese utilizzi per indicare vergogna il termine *honte*, ciò che deve essere lavato, cancellato.

<sup>198</sup> ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff's, 1978, p. 67 nota 1, tr. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano, 1983.

significato. Questa lo obbliga a constatare a causa della sua urgenza che intorno alla rappresentazione si estende un'immensa zona d'ombra i cui misteri avrebbero potuti essere sondati solo da un pensiero che non contasse esclusivamente sulla rappresentazione nel suo tentativo di comprensione»<sup>199</sup>. Prima di esaminare più da vicino la questione dell'essere, mi sembra fondamentale prendere in considerazione una situazione particolare con cui si apre la sezione "*Esistenza senza mondo*" di *De l'existence à l'existant*. Sulla scia dell'insegnamento heideggeriano, come Esser-ci siamo nella condizione di essere-nel-mondo e nel mondo, come mondo-ambiente (*Umwelt*) abbiamo a che fare con gli oggetti: le cose sono a noi, sono *per* noi, non solo *Vorhanden* ma anche *Zuhanden* nella misura in cui «l'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così com'esso è "*in sé*"»<sup>200</sup>.

E tuttavia, nella nostra relazione con il mondo può accadere, dice Lévinas, che le cose vengano meno al mondo, si separino da esso: è quanto avviene nell'esperienza estetica, nell'arte in generale. Nei suoi diversi livelli di manifestazione, l'arte è in grado di sostituire all'oggetto la sua immagine, e ciò determina la scomparsa di questo dal mondo; così anche se gli oggetti d'arte fanno parte del nostro mondo, ci nascondono le cose rappresentate, mostrano il loro carattere estraneo, *esotico*, più che alla presenza ci

---

<sup>199</sup> G. LISSA, *Phénoménologie et/ou herméneutique chez Emmanuel Lévinas* in «Pardès», n° 26, 1999, pp. 145-146.

<sup>200</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., § 15, p. 95, ma si confrontino anche i §§ 14-18. In ogni caso, Heidegger specifica che il mondo non è la somma degli esseri intramondani, lo stesso Lévinas lo sottolinea riconoscendogliene il merito (*De l'existence à l'existant*, p. 64) puntualizzando che avendo subordinato le cose al progetto ontologico della cura le ha ridotte esclusivamente ad oggetti. Ma, nella nostra relazione con il mondo le cose non svolgono solo la funzione di *mezzi* con i quali e tramite i quali noi abbiamo *commercio* con il mondo: esse sono anche fini, vengono *consumate*. Lévinas attribuisce loro una valenza ulteriore, quella del desiderio, che gli appare fortemente presente nell'esempio offertoci dal cibo, dal nutrimento dove vi è una perfetta corrispondenza tra desiderio e soddisfazione così: «Questa struttura in cui l'oggetto concorda esattamente con il desiderio, caratterizza l'insieme del nostro essere-nel-mondo. L'oggetto dell'atto non rinvia, almeno nel fenomeno, ovunque alla cura dell'esistere. È lui stesso che fa la nostra esistenza. Respiriamo per respirare, mangiamo e beviamo per mangiare e bere, ci ripariamo per ripararci, studiamo per soddisfare la nostra curiosità, camminiamo per camminare. Tutto ciò non è *per* vivere. Tutto ciò è vivere» [*De l'existence à l'existant*, p. 67]. Questa righe andrebbero lette e confrontate con la II sezione "Interiorità ed economia", in particolare *Godimento e rappresentazione* di *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Vigeversmaatschappij 1961, tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito*, Milano, 1977 e con *Le Temps et l'Autre*, op. cit., pp. 45-46.

rimandano dunque ad una loro assenza<sup>201</sup>. Questo sottrarsi al mondo non è un fare a meno di esso, né tanto meno il risultato di un atteggiamento *disinteressato* nei confronti dell'oggetto ma è «lo strappo delle cose alla prospettiva dell'artefatto e della maneggiabilità»<sup>202</sup> per presentarcele nella loro nudità e freddezza, nella loro compattezza, come i blocchi di marmo, e per ricondurli dalla percezione alla sensazione, dalla forma alla materia. Soprattutto nell'arte moderna, Lévinas rileva che «Ad uno spazio senza orizzonte, si strappano e si gettano su di noi le cose come dei pezzi che si impongono per loro stessi, dei blocchi, dei cubi [...]. Elementi nudi, semplici ed assoluti, gonfiori o ascessi dell'essere. In questa caduta delle cose su di noi, gli oggetti affermano la loro potenza di oggetti materiali ed è come se giungessero al parossismo della loro stessa materialità»<sup>203</sup>. Questa materialità rimanda all'*il y a*, ma ritorniamo sulla questione che avevamo lasciato in sospeso, quella dell'essere per comprendere per quale motivo costituisca l'urgenza più prossima.

---

<sup>201</sup> Si confronti: E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 71: «Ogni opera d'arte è esotica, senza mondo». Inoltre in ID., *La Réalité et son ombre* (1948), in appendice alla versione italiana di *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1975, tr. it. a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato, 1984, si può leggere a pp. 179-181: «La coscienza della rappresentazione consiste nel sapere che l'oggetto non è presente. Gli elementi percepiti non sono l'oggetto, ma in un certo senso le sue "vesti", macchie di colore, pezzi di marmo o di bronzo. Questi elementi non assolvono la funzione di simboli e, in assenza dell'oggetto, non introducono a forza la sua presenza, ma, con la loro presenza, sottolineano la sua assenza. Essi occupano interamente il suo posto per segnalare la sua lontananza [...]». È interessante confrontare queste affermazioni con quello di M. BLANCHOT in *Lo spazio letterario*, op. cit., p. 223: «L'immagine, secondo l'analisi comune, è dopo l'oggetto: essa ne è il seguito; noi vediamo poi immaginiamo. Dopo l'oggetto verrebbe l'immagine. [...] La cosa era là, l'afferravamo nel movimento vivo di una azione comprensiva, - e, divenuta immagine, istantaneamente eccola divenuta l'inafferrabile, l'inattuale, l'impassibile, non la stessa cosa allontanata, ma questa cosa come allontanamento, la presenza nella sua assenza, l'afferrabile perché inafferrabile, che appare in quanto sparita, il ritorno di ciò che non ritorna, il cuore estraneo del lontano come vita e cuore unico della cosa». Si veda anche il bel saggio di F. FIMIANI, *Il marmo immaginario. Blanchot, Lévinas e l'esperienza estetica* in «Itinerari», n° 3, 1995, pp. 13-35 e R. RONCHI, *La realtà e la sua ombra* in «La Nuova Corrente», gennaio-giugno 1985, pp. 77-104.

<sup>202</sup> F. FIMIANI, op. cit., p. 18. Sul *disinteresse* si confronti: I. KANT, *Kritik der Urteilkraft*, tr. it. a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, vol. I, § 2.

<sup>203</sup> E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 91. La materialità richiama in un certo modo anche l'indeterminazione: pensiamo all'imponente *Porta dell'Inferno* di A. Rodin al cospetto della quale si ha la duplice sensazione di figure che emergono dall'elemento primordiale come sue appendici, o che si tuffano in esso. Sicuramente, questo discorso incastonato sull'arte, in particolare sulla pittura e sulla scultura, appare singolare nella misura in cui brilla di luce riflessa, quella emanata dall'*il y a*. Occorrerebbe del resto fare una differenza tra le affermazioni contenute in *De l'existence à l'existant* e quelle di *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994 e di *Sur Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1975, tr. it. di A. Ponzio, *Su Blanchot*, Palomar, Bari 1994. Si confronti: H. CHOPLIN, *L'homme ou la littérature? Lévinas et la phénoménologie de la transcendance radicale* in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (*Turner la phénoménologie*), n° 2, mai 2004, pp. 204-208; F. COLLIN, *La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot* in «Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas», Paris, 1991, pp. 313-327.

La lettura di *Essere e tempo*, l'incontro con la filosofia heideggeriana, erano state esperienze sconvolgenti, nel bene e nel male, e Lévinas se ne rende ben presto conto: il merito che riconosce ad Heidegger in più punti della sua intera opera è quasi proporzionale alla messa in discussione di questo stesso merito, ed è bizzarro, se non enigmatico, come proprio quella nozione che Heidegger ha saputo risvegliare, far risuonare, nella sua *sonorità verbale*, ebbene, proprio la nozione di essere sarà da un lato il bersaglio di una critica che non lascia alternative e, dall'altro, verrà invece utilizzata, presa in prestito, come punto di partenza, come direzione su cui orientare e deviare la ricerca<sup>204</sup>.

Il problema fondamentale di Heidegger, quello che *Essere e tempo* ci offre dalla prima all'ultima pagina, consiste nel senso dell'essere, quello di Lévinas, potremmo dire, afferisce alla ricerca del senso, capire se il senso dell'umano si riduce, si esaurisce alla comprensione, all'intelligibilità dell'essere. In effetti, il saggio *L'ontologie est-elle fondamentale?*<sup>205</sup> è a tale

---

<sup>204</sup> Ci riferiamo alla *differenza ontologica*, quella tra *das Sein* e *das Seiendes* che appare in apertura di *Essere e Tempo* (§§ 1-2) e che Lévinas fa propria in *Le Temps et l'Autre*, op. cit. p. 24, in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 9, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris (1949), 2001 p. 81, tr. it. di F. Sossi *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, R. Cortina, Milano, 1998. Si confronti a tale proposito: J. DERRIDA, *Violenza e metafisica* in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 2002, saggio costruito come critica puntuale di alcuni temi del pensiero levinasiano. Cito p. 113: «È allora, "per ragioni di eufonia" [...] la traduzione che Lévinas propone per *Seiendes* e *Sein*. Proposta che tuttavia non eliminerà del tutto l'equivoco: con *existant*, Lévinas intende, in effetti, quasi sempre, se non sempre, l'essente-uomo, l'essente nella forma del *Dasein*. Ora, l'esistente così inteso non è l'essente (*Seiendes*) in generale, ma rinvia – e innanzitutto perché ha la medesima radice – a quello che Heidegger chiama *Existenz*, "modo dell'essere e, precisamente, l'essere di quell'essente che è aperto per l'apribilità dell'essere e in essa"». Riguardo la problematica dell'essere cito inoltre da pp. 82-83: «Il problema dell'essere risale al di qua [...] di questa contrapposizione degli umanesimi, verso il pensiero dell'essere, presupposto da quella determinazione dell'essente-uomo, dell'essente-Dio, del loro rapporto analogico, la cui possibilità può essere introdotta solo dall'unità pre-concettuale e pre-analogica dell'essere. Non si tratta né di sostituire l'essere a Dio, né di fondare Dio sull'essere. L'essere dell'essente [...] non è l'essente assoluto né l'essente infinito, e neppure il fondamento dell'essente in generale». Si confronti anche: ID., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, tr. it. a cura di M. Iofrida *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997, in particolar modo pp. 61-104, 155-185.

<sup>205</sup> E. LÉVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale ?* in «Revue de Metaphysique et de Morale», 1951, pp. 1-4. Alcune di queste questioni erano state già poste in modo più generale nello studio *Martin Heidegger et l'ontologie* del 1932, ripreso ed ampliato in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., pp. 77-109. Inoltre, il saggio *L'ontologie est-elle fondamentale?* può essere messo a confronto con *Éthique comme philosophie première*, Rivages, Paris 1998, tr. it. *Etica come filosofia prima* a cura di F. Ciaramelli, Guerini, Milano, 2001, cito dalla versione francese pp. 107-109: «Essere o non essere – è questa qui la domanda? È questa la prima e ultima questione? L'essere umano consiste a sforzarsi d'essere e la comprensione del senso d'essere – la semantica del verbo essere – è la prima filosofia [...]? Domanda del senso dell'*essere* – non l'ontologia della comprensione di questo verbo straordinario, ma l'etica della sua

proposito illuminante: l'ontologia, come disciplina che studia l'essere, nella fattispecie del pensiero contemporaneo, è intesa come analisi della fatticità esistenziale. Il compito, se così possiamo dire, dell'ontologia è quello di interpretare (per questo motivo, ermeneutica della fatticità) l'essere dell'Esser-ci – l'ente che noi stessi siamo – e questa interpretazione è definita da Heidegger come *analitica dell'esistenzialità dell'esistenza* (§ 7c) perché non solo l'Esser-ci è l'unico ente a porsi la domanda circa l'essere (§ 2) – cosa per cui l'Esser-ci è già posto nella condizione della comprensione dell'essere, assorbito in essa – ma soprattutto perché è l'ente nel cui essere ne va dell'essere stesso. Leggiamo Heidegger a questo proposito: «L'essenza di questo ente [Esser-ci] consiste nel suo aver-da-essere [...]. L'essenza (*essentia*) di questo ente, se mai si possa parlare di essa, deve essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*). Ma il compito ontologico è proprio quello di mostrare che, se noi scegliamo per l'essere di questo ente la designazione di esistenza, questo termine non ha e non può avere il significato ontologico del termine tradizionale *existentia*. Esistenza significa, per l'ontologia tradizionale, qualcosa come la *semplice-presenza*, modo di essere [...] per dire *existentia* useremo sempre l'espressione interpretativa *semplice-presenza*, mentre attribuiremo l'esistenza, come determinazione d'essere, esclusivamente all'Esser-ci»<sup>206</sup>. Il rapporto dell'Esser-ci con l'essere, come comprensione che questo ente ha dell'essere, è l'esistenza ed è considerata la possibilità più propria per l'Esser-ci; non lasciarsi sfuggire questa possibilità, è il modo di essere

---

giustizia. Domanda per eccellenza o domanda della filosofia. Non: perché l'essere piuttosto che il niente [...], ma come si giustifica l'essere».

<sup>206</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, op. cit., § 9, p. 60. Ma cito anche da § 4, p. 24: «L'Esser-ci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. La costituzione d'essere dell'Esser-ci implica allora che l'Esser-ci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. Il che, di nuovo, significa: l'Esser-ci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. È proprio di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto a esso. *La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esser-ci* [...]. La peculiarità ontica dell'Esser-ci sta nel suo *esser-ontologico*». Uno dei rischi corsi dalla filosofia heideggeriana fu quello di essere considerata appunto un esistenzialismo, corrente filosofica dalla quale Heidegger prese le distanze: si confronti ID., *Briefe über den «Humanismus»*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1976, tr. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano, 1995.

autentico. Tutto ciò costituisce, per Lévinas, sicuramente una grande novità nel campo della speculazione poiché determina un superamento dell'atteggiamento meramente contemplativo, teoretico, in vista di un'analisi a più ampio raggio di tutta la situazione umana, considerata nella sua esistenza concreta per cui: «L'umanità intera è ontologia. [...]. Non c'è verità perché esiste l'uomo [...] ma esiste l'umanità perché c'è verità o, se si vuole, perché l'essere è intelligibile»<sup>207</sup>. Lo svelamento di questa verità, lo svelamento dell'essere, caratterizza per Lévinas che legge Heidegger, la nostra stessa condizione in maniera tale che il rapporto con l'essere è quanto di più *intimo* possiamo instaurare<sup>208</sup>. Così, ciò che qui è in questione per Lévinas non è la definizione dell'essere come concetto, come genere supremo – questione che riproporrebbe soltanto le tesi della metafisica tradizionale che ha sempre obliato l'essere a favore dell'ente – ma è la considerazione dell'essere come *essanza*, cioè dell'essere come atto<sup>209</sup>, come suo gesto o sua *epopea*. Ma, alla luce di questa interpretazione e in un inasprimento dei toni, l'Esser-ci si trova a svolgere un ruolo del tutto subalterno, marginale, e l'essere – che diviene l'Essere, con la maiuscola – assume una caratteristica molto particolare: esso è Neutro ed è considerato come una *fosforescenza*, la luce in base alla quale e solo attraverso la quale l'Esser-ci è in grado di conoscere e di agire. Così, per Lévinas, quando Heidegger ci parla dell'Essere egli «ci conduce verso la singolarità attraverso un Neutro che illumina e comanda il pensiero e rende intelligibile.

---

<sup>207</sup> E. LÉVINAS, *L'ontologie est-elle fondamentale ?*, op. cit., p. 1 da cui cito ancora: «Pensare non è più contemplare, ma impegnarsi [...]» e da p. 4: «La comprensione, rapportandosi all'essente nell'apertura dell'essere, gli trova un significato a partire dall'essere». Si confronti anche: ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., pp. 83-84, 111-122.

<sup>208</sup> Si confronti: ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 114 da cui cito: «La relazione con ciò che sembra più astratto e lontano da noi – essere in generale – è anche la relazione più intima che si compie in noi». Cito anche da p. 113: «La comprensione dell'essere in generale, relazione che a prima vista sembra la più astratta, ma che è anche la più familiare perché l'abbiamo sempre già compresa - è la condizione suprema della comprensione degli esseri particolari. La condizione di ogni conoscenza è un'ontologia, una comprensione dell'essere». Si confronti anche: M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., p. 57.

<sup>209</sup> E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris (1982) 1998, pp. 174-175, tr. it. *Di Dio che viene all'idea* a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1986; ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 15 «*Esse è interesse*».

Quando egli vede un uomo posseduto dalla libertà piuttosto che uno che la possiede, mette al di sopra dell'uomo un Neutro che rischiera la libertà senza metterla in discussione. [...] l'Essere *non* è un essente. È un Neutro che ordina pensieri e esseri [...]. L'ontologia heideggeriana subordina il rapporto con l'altro alla relazione con il Neutro che è l'Essere [...]. L'Essere dispone [l'esistere] costruttore e coltivatore, nel seno di un paesaggio familiare, su una terra materna. Anonimo, Neutro, egli lo ordina eticamente indifferente e come una libertà eroica, estranea ad ogni forma di colpa nei confronti di Altri»<sup>210</sup>. Qui occorre far riferimento alla lettura che Derrida compie di questi passaggi che gli risultano essere alquanto consequenziali: sicuramente, alla base della forzatura operata da Lévinas sul pensiero heideggeriano c'è la volontà di portare alla luce, in un movimento speculare che richiama quello del filosofo tedesco, ciò che la filosofia nel suo complesso fin dal suo nascere ha sempre obliato in favore dello Stesso, dell'Identico, vale a dire, l'Altro. Ma, la questione va al di là della determinazione dell'Essere e dell'Esser-ci. Anche se sostituiamo il termine Essere con Stesso non è per meglio mettere in risalto l'altro fattore di riferimento, cioè l'Esser-ci: in altri termini, il pensiero di Lévinas non vuole approdare ad una filosofia della soggettività, né tanto meno può essere definito come tale: potremmo dire, riprendendo l'espressione derridiana, che Lévinas è allo stesso tempo «contro Hegel e contro Kierkegaard»<sup>211</sup>. In ogni caso, ciò che ci interessa in questo momento è riporre l'attenzione sull'interpretazione dell'Essere come Neutro – la definizione che separa alla fine Lévinas da Blanchot. Questo Essere ha i caratteri dell'*il y a*, ciò che si presenta come esistenza senza esistenti. Veniamo così ad analizzare più da vicino questa espressione.

È interessante notare come nella letteratura francese questa formula fosse stata utilizzata nei primi del '900 da G. Apollinaire che intitolò una sua

---

<sup>210</sup> ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., pp. 235-237.

<sup>211</sup> J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, op. cit., p. 139, ma si confrontino anche pp. 123-124.

opera proprio *Il y a* per descrivere una serie di eventi, di cose, di presenze, insomma per descrivere l'esplosione della vita nella sua abbondanza e nelle sue più varie manifestazioni e sfumature. Nemmeno il generoso *es gibt* può richiamare l'*il y a*: del resto, lo stesso Heidegger nella *Lettera sull'«umanismo»* aveva osservato come l'espressione francese non traducesse *esattamente* il darsi dell'essere<sup>212</sup>. Nella prefazione alla seconda edizione di *De l'existence à l'existant* si legge: «La nozione dell'*il y a* sviluppata in questo libro vecchio di trent'anni, sembra costituirne il punto irremovibile. Una negazione che si vorrebbe assoluta, che nega ogni esistente [...] non saprebbe mettere fine alla “scena” sempre aperta dall'essere, dall'essere in senso verbale: essere anonimo che nessun essente rivendica, essere senza essenti o senza esseri, incessante “rimestio”, per riprendere una metafora di Blanchot, *il y a* impersonale, come “il pleut” o “il fait nuit”. [...] L'*il y a* da noi descritto in prigionia e presentato in quest'opera apparsa all'indomani della Liberazione, risale ad una di quelle strane ossessioni che si conservano dall'infanzia e che riappaiono nell'insonnia quando il silenzio risuona e il vuoto resta pieno»<sup>213</sup>. Queste righe scritte così dopo tanti anni dalla pubblicazione del testo, l'annotazione in base alla quale questo concetto risulta essere dominante anche dopo le analisi di *Totalité et infini* (sebbene qui, del resto, vi si faccia soltanto accenno), sono la spia di quale ruolo esso occupi all'interno del pensiero lévinasiano, ruolo destinato in ogni caso a subire da parte del filosofo una torsione stupefacente in *Autrement qu'être* su cui torneremo poi. In ogni caso, in *De l'existence à l'existant* l'*il y a* viene presentato come il «carattere

---

<sup>212</sup> Si confronti: M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., pp. 61-64; E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., prefazione non numerata; ID., *Difficile liberté*, op. cit., p. 435; G. LISSA, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra*, op. cit., pp. 86-87.

<sup>213</sup> ID., *De l'existence à l'existant*, op. cit., prefazione non numerata. Si confronti anche: ID., *Éthique et Infinité*, Fayard, Paris, 1982, tr. it. di E. Baccarini *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma, 1984, pp. 66-67: «La mia riflessione su questo argomento parte da ricordi di infanzia. Si dorme da soli, i grandi continuano la vita; il bambino percepisce il silenzio della sua stanza come un “brusio”. [...] Qualcosa di simile a ciò che si sente quando si avvicina all'orecchio una conchiglia vuota: come se il vuoto fosse pieno, come se il silenzio fosse un brusio. [...] E non c'è né gioia né abbondanza: è un brusio che ritorna dopo ogni negazione di questo brusio».



desertico, ossessivo ed orribile dell'essere»<sup>214</sup> ed appare nel paragrafo "Esistenza senza esistente" attraverso un metodo fenomenologico: «Immaginiamo il ritorno al niente di tutti gli esseri: cose e persone»<sup>215</sup>. Questa immaginazione rientra infatti nel campo della fenomenologia più pura. Husserl aveva parlato della possibilità logica della «distruzione [immaginaria] dell'oggettività delle cose»<sup>216</sup> nella misura in cui esse appartengono all'esperienza o, per meglio dire, sono ciò di cui noi possiamo fare esperienza. La riduzione è l'atto di sospendere ogni credenza nei confronti dell'essere delle cose, per dirigerci verso *le cose stesse*; è il movimento attraverso il quale andando verso la coscienza ci sottraiamo al mondo per ritornare poi ad esso e scoprirlo come nostro correlato. Ad un allontanamento, se così possiamo dire, seguirebbe un ritorno, con tutti problemi che un tale ritorno in termini di temporalità può *presentare*. Ma, se mettiamo fuori gioco, ovvero se mettiamo tra parentesi il mondo, gli oggetti che utilizziamo, le persone che conosciamo, non per negare la loro esistenza, ma sospendendo il nostro giudizio su di essi, applicando l'*epochè*, cosa resta? Secondo Lévinas, in questo particolare contesto, resta l'*il y a*. L'ambiguità, se così possiamo dire, risiede nel fatto che il ritorno di tutte le cose al niente non è il nulla, non c'è nulla e c'è qualcosa: l'*il y a* è questo, né essere, ma neppure non essere. Anche l'alternativa amletica subisce qui il suo scacco: l'essere come *il y a* è senza limiti, è dappertutto, luce abbacinante che quando viene meno lascia nei nostri occhi un brulichio puntiforme, presente nell'assenza, «come se un'oscura caligine calasse sugli esseri, ottenebrando la luminosità delle forme che li individua, ed impedisse loro di riferirsi al brillìo dello sguardo interiore di un esistente in grado di porli di fronte a sé [...]. Si scioglie allora il grumo dell'esserci e si travasa

---

<sup>214</sup> ID., *De l'existence à l'existant*, op. cit., prefazione non numerata.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>216</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einudi, Torino, 2002, § 47, p. 116.

nell'orrore che si [...] profila come [...] un'invasione oscura [...]»<sup>217</sup>. L'*episodio* della morte di Ivan Il'ič ci ricorda lo strano intreccio di questa presenza-assenza, la *sensazione di costante pesantezza*.<sup>218</sup> L'*il y a* può rappresentare una situazione limite, paradossale ma non sicuramente preliminare, cioè non preesistente al mondo, essa non avviene al di fuori del nostro orizzonte, ma cosa significa allora “esistenza senza esistenti”?

L'analisi rivolta alla delineazione di questa particolare “struttura” è svolta anche in *Le Temps et l'autre*, anche se qui i riferimenti ad Heidegger sono più puntuali: partendo dalla considerazione sulla differenza ontologica posta all'inizio di *Essere e Tempo* tra essere ed ente, Lévinas decide di esprimere il primo termine attraverso un altro verbo, esistere, e di intendere l'ente come l'esistente. C'è una situazione descritta da Heidegger che può farci rendere conto di questa “esistenza senza esistenti”, sebbene Lévinas precisi che lo stesso filosofo tedesco non avrebbe ammesso una simile espressione proprio in relazione alla definizione dell'Esser-ci come l'essere che è *sempre mio* (§ 9), ovvero in relazione alla *Jemeinigkeit*. È stato affermato che Lévinas in tal modo, cioè «ammettendo la possibilità di un'esistenza indipendente dall'esistente, annulla di fatto il significato della differenza ontologica [...]»<sup>219</sup>, tuttavia riteniamo che in tale caso non sia questo il suo scopo quanto piuttosto un passaggio molto veloce ma incisivo sulla nozione di *Geworfenheit* che gli appare funzionale al suo discorso. Tale nozione, tradotta in francese attraverso i termini *déreliction* e *délaissement*, coglie un carattere d'essere dell'Esser-ci, la sua effettività che non deve essere intesa come semplice-presenza. La *Geworfenheit* – l'essere-gettato – appartiene all'Esser-ci non solo come modo «di esser nascosto nel suo donde e nel suo

---

<sup>217</sup> G. LISSA, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra*, op. cit., pp. 86-87.

<sup>218</sup> In filigrana, la presenza della morte percepita come sempre imminente, ma non reale solo dal protagonista che «sentiva che il suo tormento era nell'essere risucchiato dentro quella buca nera e, ancor di più, nel non potervi penetrare. [...] Cercò la sua solita paura della morte e non la trovò. Dov'era? Ma quale morte? Non c'era nessuna paura, perché non c'era neanche la morte».

<sup>219</sup> G. SANSONETTI, *Lévinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1998, p. 38.

dove, ma di essere tanto più radicalmente aperto in se stesso»<sup>220</sup>. Lévinas interpreta questa “disposizione”, l’essere-gettato, la gettatezza, come un dato preesistente al sorgere dell’esistente come se l’esistenza ci fosse comunque da sempre, ma indifferente « [...] come se l’esistenza fosse indipendente dall’esistente e che l’esistente che vi si trova gettato non potesse mai divenire padrone dell’esistenza. È precisamente per questo motivo che c’è remissività ed abbandono. Così compare l’idea di un esistere che si fa senza di noi, senza soggetto, di un esistere senza esistente»<sup>221</sup>.

Ma ritorniamo al nostro problema: avevamo detto che alla fine di questa distruzione immaginaria ciò che resta è appunto l’*il y a*. Le descrizioni riguardo questa situazione ricreata *ad hoc*, asetticamente, quasi come in un laboratorio, si susseguono per ossimori: presenza dell’assenza, densità del vuoto, mormorio del silenzio<sup>222</sup>, ma ciò che attira la nostra attenzione è il riferimento di Lévinas a Blanchot in nota, in particolar modo al racconto *Thomas l’Obscur*. Anche G. Bataille aveva messo in luce questo accostamento dei temi, oltre che dei toni, sottolineandone tuttavia una differenza: «Lévinas afferma che alcune pagine di *Thomas l’Obscur* siano la descrizione dell’*il y a*. Questo non è del tutto esatto. Lévinas descrive e Maurice Blanchot grida in qualche modo l’*il y a* [...]. Lévinas definisce come oggetto, attraverso una *generalizzazione formale* (in altri termini, attraverso il *discorso*) quello che nel testo *letterario* di Blanchot è puramente il grido di un’esistenza»<sup>223</sup>. La *generalizzazione formale* – che del resto potrebbe essere attribuita anche ai testi di Blanchot nella misura in cui essi sono delle opere di finzione – concerne l’indeterminazione: nella

---

<sup>220</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, op. cit., § 29, p. 168, ma si confronti anche § 38.

<sup>221</sup> E. LÉVINAS, *Le Temps et l’autre*, op. cit., p. 25. L’esistenza senza esistenti può essere pensata attraverso la distruzione immaginaria, attraverso il ritorno al niente delle cose e degli esseri. Riteniamo che qui tuttavia ci sia uno scarto o, almeno, un passaggio che sembra consequenziale, quasi obbligato, da un piano ontologico-esistenziale, quale quello della *Geworfenheit*, ad uno descrittivo, quale è quello dell’*il y a*.

<sup>222</sup> Si confronti: ID., *De l’existence à l’existant*, op. cit., p. 104.

<sup>223</sup> G. BATAILLE, «De l’existenzialisme au primat de l’économie» in *Critique*, n° 19 e 21, décembre 1947, février 1948 ora in *Œuvres complètes*, tome XI, Gallimard, Paris 1988, p. 292, ma si confronti l’intero articolo, pp. 279-306.

notte brulicante e puntiforme, metafora dell'*il y a*, ogni differenza viene smussata, di più viene annullata, le forme che de-finiscono gli oggetti e gli esseri si dilatano all'indefinito o, potremmo dire, si dissolvono come per l'effetto di un acido. Non è più possibile separare l'esteriorità dall'interiorità, d'altronde sarebbe insensato fare riferimento ad un pensiero che pensa il soggetto come il correlato del suo mondo; *qualcosa accade*, impersonalmente, senza soggetto: «Questa “consumazione” impersonale, anonima ma inestinguibile dell'essere, quella che mormora nel fondo del niente stesso, la definiamo attraverso il termine *il y a*. L'*il y a*, nel suo rifiuto di prendere una forma personale, è “l'essere in generale”. [...] La corrente anonima dell'essere invade sommerge ogni soggetto, persona o cosa. La distinzione soggetto-oggetto attraverso la quale entriamo in contatto con gli esistenti non è il punto di partenza di una riflessione che considera l'essere in generale»<sup>224</sup>. L'*il y a* è una sospensione, come quando premiamo il tasto “pausa” ed il nastro inserito, per l'effetto dell'interruzione, produce il caratteristico fruscio cadenzato. Ciò che qui è in gioco non è tanto la messa tra parentesi di una cosa o di una serie di oggetti, fosse puro il mondo intero; se è vero che si «deve prima perdere il mondo mediante l'epochè per riottenerlo poi con l'autoriflessione universale»<sup>225</sup>, qui chi è in grado di compiere questo processo, se ciò che resta alla fine della riduzione è solo l'*il y a*? Se «ciò che si chiama l'io è esso stesso sommerso dalla notte, invaso, spersonalizzato, soffocato da essa», se il «soggetto nell'orrore è spogliato della sua soggettività, del suo potere di esistenza privata»<sup>226</sup>, Lévinas è

---

<sup>224</sup> E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., pp. 93-94. Cito ancora da p. 94: «Quando le forme delle cose sono dissolte nella notte, l'oscurità della notte, che non è un oggetto né la qualità di un oggetto, invade come una presenza. Nella notte in cui siamo inchiodati ad essa, non abbiamo niente da fare. Ma questo niente non è quello di un puro niente. Non c'è più *questo*, né *quello*: non c'è “qualcosa”. Ma questa universale assenza è, a sua volta, una presenza, una presenza assolutamente inevitabile».

<sup>225</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publisher B. V. 1963, tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1994, § 64, p. 172.

<sup>226</sup> E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., pp. 95 e 100. A pp. 96 e 98 si legge: «Dinanzi a questa invasione oscura è impossibile avvolgersi in sé, di rientrare nel proprio guscio. [...] L'orrore, in qualche modo, è un movimento che va a spogliare la coscienza della sua “soggettività” stessa».

paradossalmente più vicino a Blanchot che ad Husserl e vediamo per quale motivo.

Nell'atteggiamento dell'epochè fenomenologica delineata da Husserl in *Idee I* mettiamo tra parentesi il mondo e la stessa soggettività empirica, senza che ciò significhi la cancellazione di questi stessi o che non facciano più parte del dominio dell'esperienza; senza che ciò abbia a che fare con il loro essere qui ed ora, non affermiamo né neghiamo la loro esistenza e i nostri vissuti. L'epochè non ci mette di fronte al nulla, ma alla fine resta comunque un *residuo*, vale a dire la coscienza pura: «nessuna messa fuori circuito può eliminare le forme del *cogito* e cancellare il “puro” soggetto dell'atto. L'“essere diretto su” [...] il “fare esperienza di”, il “soffrire per”, implicano *necessariamente* nella loro essenza questo carattere: di essere appunto un raggio che emana “dall'io” o, nella direzione inversa, che si dirige “verso l'io”: e questo io è l'io *puro*, nei cui riguardi non può aver luogo alcuna riduzione»<sup>227</sup>. L'io puro non è un vissuto come tutti gli altri, ma un centro che permane identico a se stesso, al contrario di ogni *cogitatio*. Dopo la prima epochè e soprattutto dopo la “seconda”, quella attuata nella V Meditazione, Husserl tende a radicalizzare questa posizione dell'ego puro presentandolo come una «*struttura essenziale della costituzione universale*, in cui l'ego trascendentale vive come costitutivo di un mondo oggettivo»<sup>228</sup>,

---

<sup>227</sup> E. HUSSERL, *Idee I*, op. cit., § 80, p. 201. Si confronti anche: ID., *Meditazioni cartesiane*, § 8, p. 54 da cui cito: «Questo universale porre fuori valore [...] questa epochè fenomenologica, questa messa entro parentesi del mondo oggettivo, tutto ciò non ci pone di fronte a un mero nulla. Quello che piuttosto – e appunto per ciò – diviene nostro proprio, o più chiaramente, quel che per ciò diviene proprio a me che medito, è il mio esperire puro con tutti i suoi momenti puri e tutto ciò che esso intenziona, l'universo dei fenomeni, nel senso della fenomenologia. L'epochè [...] è il metodo radicale e universale con il quale io colgo me stesso come io puro assieme alla mia propria vita di coscienza pura, nella quale e per la quale è per me l'intero mondo oggettivo, nel modo appunto in cui esso è per me. Ogni cosa mondana, ogni essere spazio temporale è per me – ciò vuol dire vale per me e proprio in modo che io lo esperisca, lo percepisca, me ne ricordi, ne pensi qualcosa, lo giudichi, lo valuti, lo desideri ecc. questo dice, come è noto, Cartesio nell'espressione *cogito*. Il mondo non è per me in generale altro di quello che esiste consapevolmente in tale *cogito* e che vale per me. [...] Se io mi pongo al di sopra di tutta questa vita intera e mi astengo da ogni atto di qualsiasi credenza d'esistenza che colga direttamente il mondo come esistente, se dirigo esclusivamente il mio sguardo su questo vivere stesso, come consapevolezza del mondo, allora io ritrovo me stesso come puro ego con la corrente pura delle mie cogitationes».

<sup>228</sup> ID., *Mediazioni cartesiane*, op. cit., § 44, p. 117 da cui cito ancora: «Per procedere rettamente, bisogna adempiere a una prima esigenza metodologica, quella di compiere una specie singolare di epoche tematica al di dentro della sfera trascendentale dell'universalità». Cito invece dalla IV Meditazione § 33, pp. 93-94:

mondo che è infatti il correlato degli atti e delle intenzioni soggettive. Ma soprattutto, un'indagine che volesse indagare al di fuori di questo polo non avrebbe nemmeno senso per Husserl, sarebbe un non senso nella misura in cui come notava Lévinas la «riduzione non si sforza più di realizzare una semplice astrazione [...] immaginando una coscienza senza mondo; esattamente il contrario, essa ci rivela la nostra vita nella sua autentica concretezza»<sup>229</sup>. L'atto che scioglie l'uomo – il filosofo – dai legacci del semplice atteggiamento naturale, l'epochè trascendentale, deve avere carattere universale e radicale che includa ogni avere-coscienza-del mondo e deve mirare a cogliere l'io come polo egologico, l'ego «in quanto centro funzionale ultimo di qualsiasi costituzione»<sup>230</sup>. Insomma, in Husserl la soggettività è fatta salva, resta come un grumo inassorbibile, un nucleo inscindibile ed irriducibile. Anche Lévinas in *Humanisme de l'autre homme* notava come «la soggettività, irriducibile alle condizioni trascendentali, puramente logiche, della scuola di Marburgo [...] anche dopo l'epochè fenomenologica, è l'Assoluto»<sup>231</sup>. È indubbio che la nozione di ego puro rappresenti ancora oggi un oggetto di dibattito nel campo fenomenologico e

---

«Dall'io come polo identico e come sostrato delle abitudini noi distinguiamo l'ego preso nella sua piena concretezza [...] in quanto aggiungiamo al primo io ciò che senza di cui l'io non potrebbe essere concreto. [...] Io sono per me stesso e sono dato a me stesso continuamente come *io stesso* per un'evidenza di esperienza. Ciò vale per l'ego trascendentale (ma anche parallelamente per l'ego puro della psicologia) e in ogni senso dell'io. Poiché il concreto io monadico comprende l'intero vivere potenziale e attuale della coscienza, diviene chiaro che il problema della esplicazione fenomenologica di questo ego monadico (il problema della sua costituzione per se stesso) deve comprendere in sé tutti i problemi costitutivi in generale». Si confronti anche ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja, 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore Milano (1961) 2002 §§ 54 -55, pp. 212-213 da cui cito: «Tuttavia ogni uomo che abbia attuato l'epochè può riconoscere il suo io ultimo, l'io che funge in tutte le sue azioni umane. L'ingenuità della prima epochè ha fatto sì, come abbiamo già detto, che l'io, l' "ego" che filosofa, dopo aver colto se stesso come io fungente, come un polo egologico di atti e di operazioni trascendentali, ma attraverso un salto, senza alcuna fondazione [...] attribuisce all'umanità in cui si trova la stessa trasformazione in soggettività trascendentale fungente, una trasformazione che esso ha attuato solo in se stesso. [...] occorre riconoscere l'assoluta unicità dell'ego e la sua posizione centrale per qualsiasi costituzione. Perciò al di là della prima epoche ne occorre una seconda; l'epochè dev'essere cioè trasformata coscientemente in una riduzione all'ego assoluto [...]». Per quanto riguarda la problematica della seconda riduzione husserliana si confronti: J. PATOČKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble, 2002, pp. 217-228.

<sup>229</sup> E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris (1930) 2001, tr. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano, 2002, p. 166.

<sup>230</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit., § 55, p. 213.

<sup>231</sup> E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, p. 106 nota n° 4, tr. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova, 1985.

nel mondo filosofico e non solo per una certa ambiguità presente già in Husserl, che faceva dell'ego una sorta di "entità" assoluta ma nello stesso tempo gli contestava «il duplice titolo che gli aveva precedentemente accordato, di sostanza e di principio. Di sostanza poiché [...] l'ego si vede determinato [...] come *Ichpole*, semplice centro puntuale la cui identità non è più sostanziale; di principio poiché [...] è riconosciuto come costituito esso stesso dal tempo, dunque sempre già preceduto da un altro. Ma se il soggetto, svuotato in tal modo di se stesso, non ha più niente di consistente né di autonomo, e se arriva sempre troppo tardi, cosa gli resta di proprio? Esso conserva [...] *il potere di dire Io* [...]»<sup>232</sup>. Ma il dibattito si concentra anche sulla considerazione della costituzione di questo ego come polo, più specificamente, ci si interroga se questa costituzione debba essere intesa come una produzione oppure come una restituzione<sup>233</sup>. Ma, come conciliare l'insegnamento husserliano – le sue affermazioni sull'ego trascendentale – indubbiamente complesso e tutt'oggi in fieri, con l'asserzione perentoria che «laddove il gioco perpetuo delle nostre relazioni con il mondo è interrotto non si trova [...] l' "io puro" ma il fatto anonimo dell'essere»<sup>234</sup>? L'*il y a* può essere forse considerata come la *pars destruens* di un impianto che deve essere fatto saltare, deve essere fatto esplodere: sulle sue macerie si potrà poi costruire una nuova riflessione che avrà bisogno di un diverso registro e di differenti categorie, non più tradizionali. A questo punto, non solo la filosofia heideggeriana, ma anche quella husserliana deve essere abbandonata: quest'ultima, nonostante Lévinas si mostrerà sempre riconoscente nei confronti del suo maestro e soprattutto del suo metodo, si rivela ai suoi occhi insufficiente<sup>235</sup> per rispondere alle sue esigenze, e la stessa nozione di soggettività, nonostante possa essere considerata

---

<sup>232</sup> M. ZARADER, *op. cit.*, pp. 114-115.

<sup>233</sup> Si confronti sempre M. ZARADER, *op. cit.*, p. 110-112, in particolare, nota n° 178.

<sup>234</sup> ID., *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 112 e p. 145 da cui cito: «La descrizione fenomenologica [...] non saprebbe lasciare la luce [...]. In tanto che fenomenologia, essa resta nel mondo della luce, mondo dell'io solo che non ha altrui, io per il quale altrui è un altro io, un *alter ego* conosciuto attraverso la simpatia, attraverso il ritorno a se stesso».

umanistica, nella sua accezione di io puro, non può soddisfarlo. *L'il y a*, il vano mareggiare dell'essere, si presenta in questo modo come il risultato di una riduzione ancora più radicale rispetto a quella husserliana che mette in discussione anche l'io, il soggetto di ogni nostra esperienza<sup>236</sup>. Fin qui, come vedremo, con delle sfumature non proprio marginali, il pensiero di Lévinas e quello di Blanchot segue un percorso simile: a partire da questo momento la frattura sarà netta.

### *Verso il neutro: Blanchot e la passione per la notte*

Sicuramente, risulterà strano vedere accostati i nomi di Blanchot ed Husserl<sup>237</sup>: Blanchot non era un fenomenologo, né tanto meno può essere considerato un filosofo, sebbene abbia avuto con la filosofia, come afferma F. Wybrands, un *rapporto difficile*<sup>238</sup>. Ha studiato ed è stato introdotto alla filosofia husserliana e heideggeriana da E. Lévinas e, in ogni caso, apparirebbe più evidente il legame con Heidegger, soprattutto « [...] l'ultimo Heidegger»<sup>239</sup>. Tuttavia, crediamo che un collegamento esista se non per una somiglianza, se non per i rimandi – in verità, molto pochi<sup>240</sup> – quanto per la sfida che Blanchot lancia alla filosofia in generale e alla

---

<sup>236</sup> Indubbiamente, il termine soggetto è qui problematico: sarebbe più appropriato parlare di coscienza – flusso di esperienze individuali – sempre come “coscienza di” nella misura in cui come afferma Lévinas in *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, op. cit., p. 50, Husserl fa della coscienza un «dominio primario, il solo che rende possibile e comprensibile un “oggetto” e un “soggetto” – termini già derivati»

<sup>237</sup> Devo il perseverare in questa direzione alla lettura e allo studio del prezioso testo di M. ZARADER, *op. cit.*

<sup>238</sup> Si confronti: F. WYBRANDS, «...Comme un présocratique» in *L'Œil de bœuf*, op. cit., pp. 75-76. Cito da p. 75: «Né scrittore impegnato nella filosofia, né filosofo smarrito nella letteratura come si è potuto dirlo di Sartre – Blanchot “guarda” i filosofi senza essere un filosofo di professione [...]. Blanchot si tiene al confine, cioè in quella zona arida, via di mezzo insituabile [...]».

<sup>239</sup> E. LÉVINAS, *Su Blanchot*, op. cit., p. 38.

<sup>240</sup> Si confronti: M. BLANCHOT, *La part du feu*, Gallimard, Paris, 1949, p. 89, 92, 109, 179, 191, 278; ID., *L'infinito intrattenimento*, op. cit., p. 338. Si confronti anche M. ZARADER, *op. cit.*, pp. 87-150. Cito da p. 89: «Si dirà che Husserl e Blanchot non sono per niente in disaccordo sulla stessa cosa per il semplice motivo che non parlano della stessa cosa. [...] È certo che ci si trova in presenza di due prospettive largamente distanti una dall'altra: da un lato, una filosofia la cui principale cura fu di spiegare che cosa si gioca nella conoscenza oggettiva; dall'altro un “pensiero” che, occupato a scrutare l'abisso, si è votato a ciò che non ha forma di oggetto e ha rotto, di conseguenza, con ogni ambizione di conoscenza». Sul rapporto Blanchot- Husserl, si confronti anche A. L. SCHULTE-NORDHOLT, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, Droz, Genève, 1995, pp. 12-13. Sul rapporto Blanchot-Lévinas si confronti: L. HILL, *Blanchot. Estreme contemporary*, op. cit., pp 162-167.



fenomenologia in particolare, in relazione soprattutto a coloro che sono gli interlocutori dichiarati del suo costante dialogo, appunto Heidegger e Lévinas<sup>241</sup>.

Possiamo partire dalla critica al pensiero filosofico che Blanchot esprime in queste righe de *L'infinito intrattenimento* e dal suo implicito tentativo di superare l'impasse nel quale, a suo avviso, è caduta la filosofia: «Con una semplificazione evidentemente abusiva, si potrebbe interpretare tutta la storia della filosofia come uno sforzo per acclimatare e addomesticare il “neutro” sostituendovi la legge dell'impersonale e il regno dell'universale, oppure per rifiutare il neutro affermando il primato etico dell'Io-Soggetto, l'aspirazione mistica all'Unico Singolare. Il neutro è costantemente escluso dai nostri linguaggi e dalle nostre verità. [...] Queste proposizioni rischiano di non aver alcun senso, a meno che non raggiungano il loro scopo che è quello di mettere in questione il postulato su cui si fonda implicitamente tutto il pensiero occidentale [...] la conoscenza del visibile-invisibile è la conoscenza stessa; la luce e l'assenza di luce debbono fornire tutte le metafore in rapporto alle quali il pensiero va incontro a ciò che si propone di pensare [...]»<sup>242</sup>.

Ma, cos'è il neutro? Ed è vero che la filosofia ha sempre aggirato questo ostacolo, ha sempre rifuggito da ciò che secondo Blanchot è uno *scandalo* per il pensiero?

Neutro è ciò che non appartiene a nessun genere, è ciò che non rinvia né alla sfera di un soggetto, né tanto meno a quella di un oggetto. Non è ciò che sulla scia del negativo hegeliano indica un ritorno ad una positività della Ragione, movimento interno a se stesso; ed è solo una certa somiglianza con la negatività intesa nella sua forza *operosa* che può fare apparire il neutro

---

<sup>242</sup> M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., pp. 399 e 401. Il testo sarà ripreso con leggere variazioni in *L'Amitié*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 249-251.

come l'*Aufhebung*, ma si tratta solo di un'apparenza<sup>243</sup>. Il neutro non è il negativo perché in esso non c'è alcun lavoro. Esso è il «Terzo Escluso»<sup>244</sup>, commenta Lévinas, «né questo, né quello»<sup>245</sup>, afferma Derrida parafrasando Blanchot. Né affermazione, né negazione.

Nella III Sezione di *Idee per una fenomenologia pura* Husserl aveva parlato di una *modificazione*<sup>246</sup> molto particolare inerente la sfera della credenza, una modificazione diversa dalla negazione che è la *cancellazione* di una posizione. Infatti, in quest'ultima, nella negazione, l'io puro mira ciò che è da cancellare, *si dirige* verso di esso e in questo modo «il cancellato si presenta come un nuovo “obiectum”, e si presenta nel semplice modo dossico originario di “esistente”»<sup>247</sup>. Ma, qui, come dicevamo, abbiamo a che fare con qualcosa di diverso: Husserl parla di una modificazione che si riferisce alla coscienza, anzi essa è una caratteristica *fondamentale ed essenziale di ogni coscienza in generale* e che fa venir meno ogni modalità

---

<sup>243</sup> Si confronti: ID., *Le pas au-delà*, op. cit., p. 105: «Esso [il neutro] neutralizza, (si) neutralizza, così evoca (non fa che evocare) il movimento dell'*Aufhebung* [...]».

<sup>244</sup> E. LÉVINAS, *Su Blanchot*, op. cit., p. 77.

<sup>245</sup> J. DERRIDA, *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris, 1998, p. 121 da cui cito: «Il neutro è l'esperienza o la passione di un pensiero che non può fermarsi a nessuno degli opposti senza tuttavia superare l'opposizione – né questo, né quello [...]». Non saranno prese in considerazione, in questa sede, le riflessioni di R. BARTHES che pure si è occupato del neutro, sottolineando tuttavia una presa di distanza da ogni riferimento alla fenomenologia: si confronti a tale proposito R. BARTHES, *le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil, Tours, 2002, cito da p. 261: «L'argomento del corso è stato il seguente: si è definito come rilevante a proposito del Neutro ogni inflessione che schiva o elude la struttura paradigmatica, opposizionale del senso e mira di conseguenza alla sospensione dei dati conflittuali del discorso».

<sup>246</sup> Si confronti: E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, op. cit., anche § 103, pp. 261-262 da cui cito: «Ciò che si manifesta percettivamente o rimemorativamente aveva nelle sfere fin qui considerate il carattere del “realmente” esistente *simpliciter*, del “certamente” esistente, come anche diciamo in contrapposizione ad altri caratteri dell'essere. In effetti, questo carattere può modificarsi, ed eventualmente trasformarsi, grazie a modificazioni attuali, rispetto al medesimo fenomeno. [...] Per esempio: un oggetto percepito è dapprima presente in modo del tutto ovvio, col carattere della certezza. Improvvisamente siamo assaliti dal dubbio | dal dubbio di essere stati vittime di una mera “illusione”, siamo assaliti dal dubbio che ciò che abbiamo visto, udito e simili sia una “mera parvenza”. Oppure ciò che si manifesta mantiene la sua certezza di essere, ma siamo incerti rispetto a un suo qualche complesso di determinazioni caratteristiche. La cosa “ci fa propendere a credere” di essere in presenza di un uomo. Poi sorge un'opposta propensione, che cioè potrebbe trattarsi di un albero che si muove e che nel buio della foresta ha l'aspetto di un uomo che si muove. Poi il “peso” della prima “possibilità” diventa considerevolmente maggiore e noi ci decidiamo per essa nella forma di una ben determinata supposizione: “era in ogni caso un albero”». Cito anche da § 106, pp. 265-266: «Ogni negazione è negazione di qualcosa e questo qualcosa rimanda a qualche modalità di credenza. Noematicamente, dunque, la negazione è una “modificazione” di una qualche “posizione” [...]. La sua nuova operazione *noematica* è la “cancellazione” del corrispondente carattere posizionale, il suo specifico correlato è il carattere del cancellare, del “non”. [...] In altri termini, la trasformazione della semplice coscienza dell'essere nella corrispondente coscienza della negazione provoca nel noema il passaggio dal semplice carattere di “esistente” a quello di “non esistente”».

<sup>247</sup> *Ibidem*, § 106, p. 266.

dossica: essa «non cancella, non “effettua” [*leistet*] nulla, è il contrapposto coscienziale di ogni effettuare, ne è la *neutralizzazione*. (Essa è inclusa in ogni trattenersi-dall’effettuare, in ogni metterlo-fuori-azione, “metterlo-tra-parentesi”, “lasciarlo-in-sospeso) [...]»<sup>248</sup>. Una delle maggiori difficoltà, rileva Husserl, risiede nel fatto che questa modificazione di neutralità non è mai stata considerata né definita in maniera precisa, causando delle vere e proprie confusioni, come ad esempio quella che la riduce alla quotidiana fantasia<sup>249</sup>. La peculiarità delle posizioni neutralizzate concerne il fatto che «i loro correlati non contengono nulla che possa essere posto, nulla che possa essere veramente predicato [...]»<sup>250</sup> e rimanda alla differenza tra coscienza neutrale e coscienza non-neutrale, tra coscienza posizionale e quella neutrale, distinzione legata a quella esistente tra credenza attuale – posizionale – e credenza neutrale che Husserl concepisce come un *mero concepire* con il pensiero. Mentre nella prima ogni “oggetto” preso di mira reca con sé un predicato reale, nella coscienza neutrale non si riscontra nulla di simile, quest’ultima è caratterizzata dal fatto che «può dar luogo soltanto a immagini umbratili [...] non contiene nella sua compagine noematica proprio niente di dossicamente afferrabile [...] non contiene alcun noema “reale” [...]»<sup>251</sup>. Se possiamo rinvenire nel discorso husserliano sulla neutralizzazione delle tracce presenti all’interno della riflessione blanchotiana sul neutro, sicuramente, al di là di un reale misconoscimento costruito nel tempo e di una mancanza di linguaggio appropriato che le priva di un termine univoco, il tratto che li avvicina è a nostro avviso la *sospensione* che caratterizza tutte e due le concezioni. In entrambe si fa astrazione dell’esistenza (o della non esistenza) degli oggetti, così come nell’epochè, anche nella modificazione di neutralità non si tratta di negare il

---

<sup>248</sup> *Ibidem*, § 109, pp. 269-270.

<sup>249</sup> *Ibidem*, si confrontino a questo proposito i §§ 111-112, pp. 272-275. Questa confusione è dovuta al fatto che anche la fantasia, secondo Husserl, è una modificazione di neutralità.

<sup>250</sup> *Ibidem*, § 109, p. 271, ma si confronti anche § 114, pp. 280-285.

<sup>251</sup> *Ibidem*, § 114, pp. 283-284, ma si confronti anche il § 113, pp. 276-280. Qui, Husserl utilizza l’esempio dell’immagine nei confronti della quale non ci si trova in presenza di qualcosa di reale, ma soltanto appunto con un’immagine; non afferriamo realmente qualcosa, ma soltanto sotto l’aspetto del *per così dire*.

mondo, quanto di metterlo tra parentesi: «Se dunque mettiamo fuori circuito ogni elemento volitivo del lasciare-in-sospeso, ma non intendiamo quest'ultimo nel senso di qualcosa di dubbio o di ipotetico, rimane un certo avere-“in sospeso” [...]»<sup>252</sup>. Se è vero che possiamo parlare di una “genesi fenomenologica del neutro”<sup>253</sup>, è pur vero che questo stesso concetto assumerà in Blanchot delle accezioni molto più radicali e nette che porranno in discussione l'orizzonte stesso della fenomenologia, sebbene lo scrittore abbia visto in quest'ultima un movimento verso il neutro. Ora ci occupiamo, invece, di quelle che potremmo definire le “sfumature” del neutro per provare di avvicinarci, di mettere alcuni punti fermi per tentare di comprenderlo. Si può dire che la notte e il *fuori* (*dehors*, in francese) possono essere considerate le metafore del neutro. Sebbene quest'ultimo si venga definendo (termine questo che può apparire improprio, inadeguato in relazione al discorso che stiamo affrontando), assuma delle caratteristiche ben precise tra la fine degli anni '50 e gli anni '70, possiamo affermare che i suoi accenni li troviamo già tutti tratteggiati in *Thomas l'Obscur*: qui è come se trovassimo raggruppati non solo gli elementi della nostra riflessione, ma anche i temi che Blanchot approfondirà negli altri racconti e nei diversi saggi critici. Per questo motivo, riteniamo che occorrerebbe uno studio separato di questo romanzo. J. Starobinski<sup>254</sup> nel suo commento al I capitolo di *Thomas l'Obscur* aveva espresso la sua meraviglia nei confronti di questa sorprendente “anticipazione” e in questo senso, non solo alcune pagine, come affermava Lévinas, ma l'intero romanzo può essere considerato come la descrizione dell'*il y a*. Lo stesso protagonista, Thomas, ne è un esempio: invischiato, immerso sempre in qualche elemento, ora l'acqua, nella quale si tuffa, ora la terra, sulla quale si accascia. Ogni cosa, intorno a lui, è informe

---

<sup>252</sup> *Ibidem*, § 109, p. 270.

<sup>253</sup> M. HAGELSTEIN, *La genèse phénoménologique du concept de neutre*, relazione dottorale della giornata di studio del 22/07/2005, disponibile su internet al sito [www.blanchot.fr](http://www.blanchot.fr).

<sup>254</sup> J. STAROBINSKI, «Thomas l'Obscur, chapitre I» in *Critique* n° 229, juin 1966, pp. 498-513. Per quanto riguarda le prime riflessioni sul neutro apparse sulle riviste, si confronti: M. BLANCHOT, «L'Étrange et l'Étranger» in *La Nouvelle Revue Française*, n° 70, 1 octobre 1958, pp. 673-683.

come queste sostanze primordiali, anch'egli è tutt'uno con ciò che lo circonda e lo sommerge. Ma, sono talmente tanti i punti di rimando che è impossibile citarli tutti, anche come semplice indicazione, ma procediamo con calma. Nel suo costante riferimento a situazioni-limite (così caratterizzate, perché così le esperiamo) che ci vengono incontro, Blanchot offre un posto particolare nella sua riflessione alla notte. Ma perché la notte? Al di là dello stretto legame che Blanchot riconosceva tra la scrittura e la notte, – legame che se prestiamo fede alle diverse testimonianze in *Furor* anch'egli sentiva fortemente – leggiamo in *Thomas l'Obscur*: «Ecco dunque la notte. L'oscurità non nasconde niente. Il mio primo discernimento è che questa notte non è l'assenza provvisoria della luce. Invece di essere un possibile luogo di immagini, essa si compone di tutto ciò che non si vede e non si ascolta [...]. Alla vera notte mancano dunque l'incredibile, l'invisibile, tutto quello che può rendere la notte abitabile [...] essa è impenetrabile»<sup>255</sup>. La prima riflessione è che non ci troviamo di fronte ad una semplice opposizione notte/giorno in cui al regno della luce che ci mostra le cose (ce le fa ap-prendere), della misura, del possibile, se ne oppone uno di segno inverso, e per di più negativo, inteso come regno dell'informe; e nemmeno ad un rimando reciproco in cui il primo "elemento" si perde, sparisce nell'altro, come accade *naturalmente*. Giorno e notte sono legati e in un modo particolare: ognuno è in sé, ma sembra, secondo Blanchot, che il giorno trovi il suo senso peculiare solo a partire dalla notte che è e viene vissuta come limite oltre il quale non bisogna andare, come nube da *dissipare* ma anche come «[...] l'essenziale che non bisogna perdere, ma conservare, accogliere non più come limite, ma in se stessa; nel giorno deve passare la notte; la notte che si fa giorno rende la luce più ricca, e rende il chiarore, invece che uno scintillio di superficie, l'irradiazione venuta dalla profondità. Il giorno è allora il tutto del giorno e

---

<sup>255</sup> M. BLANCHOT, *Thomas l'Obscur*, op. cit., p. 123. Corsivo mio.

della notte»<sup>256</sup>. Ma così siamo ancora nel regno della luce dove la notte si rivela come un suo prodotto, dove si può entrare tranquillamente e ancora distendersi e dormire, trovare rifugio nel suo silenzio e nella sua intimità, dove ci si può raccogliere. Tuttavia, per Blanchot occorre fare una distinzione tra la notte e la *vera* notte, quella che egli chiamerà l'*altra* notte, nel suo carattere di irriducibilità ed inassorbibilità ad una qualsiasi negatività<sup>257</sup>. L'altra notte, come un miraggio nel deserto, è inteso da Blanchot in termini di radicale alterità, essa è la notte vuota dove appare ciò che era sparito; dove ciò che aveva o dovrebbe avere un carattere invisibile, diviene quello che non si può non vedere: è la notte spettrale, quella abitata dai fantasmi e per questo impossibile da sostenere come esperienza. Essa non è accogliente come la prima notte – la compagna del giorno – ma impenetrabile, è «inaccessibile, perché avere accesso ad essa, significa accedere al di fuori, restare fuori di essa e perdere per sempre la possibilità di uscirne»<sup>258</sup>. M. Zarader ha mostrato, in un accostamento davvero

---

<sup>256</sup> ID., *Lo spazio letterario*, op. cit., p. 143. Si confronti anche E. LÉVINAS, *Le Temps et l'autre*, op. cit., p. 46: «Al giorno appartiene essenzialmente un sapere, una luminosità».

<sup>257</sup> Si confrontino a tale proposito le pagine che Marlene ZARADER in *op. cit.* dedica al confronto tra la notte blanchotiana e il negativo hegeliano (pp. 47-59) seguendo le riflessioni di Blanchot presenti nei testi di letteratura critica con riferimento al cambiamento del lessico per descrivere l'esperienza della notte che passa dai termini di negatività a quelli di alterità, a tale riguardo si legga la nota 10 a p. 43 e p. 73. I testi di Blanchot sono: *Faux pas*, *La part du feu*, *Lo spazio letterario*, *L'infinito intrattenimento*.

<sup>258</sup> M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, op. cit., pp. 139-140. Occorre notare come questa descrizione richiami ciò che Blanchot scrive quando commenta *Igitur* di Mallarmé: qui è lecito chiedersi se sia Mallarmé a “piegare” l'esigenza dell'opera blanchotiana o sia piuttosto quest'ultima a servirsi dell'esperienza di *Igitur* per sottolineare alcune tematiche: si confronti perciò le pp. 90-99. Cito da pp. 92-94 e 99: «La notte: qui si coglie la vera profondità di *Igitur* [...]. Se il racconto comincia con l'episodio di “Mezzanotte”, con l'evocazione di questa pura presenza in cui niente sussiste all'infuori del sussistere di niente, non è certo per fornire un bel pezzo letterario, né [...] per rendere un fondale all'azione, quella camera vuota con i mobili sovraccarichi ma riassorbiti dall'ombra [...]. Questo “fondale” è in realtà il centro del racconto il cui vero eroe è Mezzanotte, mentre l'azione è il flusso e il riflusso di Mezzanotte. Che il racconto cominci con la fine, è proprio questo che ne forma la verità inquietante: fin dalle prime parole, la camera è vuota, come se tutto fosse compiuto, la goccia bevuta, l'ampolla vuota e “il povero personaggio” steso sulle sue ceneri. Mezzanotte è là, l'ora in cui i dadi gettati hanno assolto ogni movimento; la notte è stata restituita a se stessa, l'assenza è consumata e il silenzio è puro. [...] “Certamente sussiste una presenza di Mezzanotte”. Ma questa presenza che sussiste non è presenza [...]. L'assenza che Mallarmé ha sperato di rendere pura, non è pura. *La notte* non è perfetta, essa non accoglie, *non si apre*. Essa non si oppone al giorno col silenzio, col riposo, con la cessazione dei compiti. *Nella notte il silenzio è parola, e non vi è riposo, poiché la posizione manca*». I corsivi sono miei. Sulla particolarità della notte e sulla sua relazione con la letteratura si confronti: ID., *De Kafka à Kafka*, op. cit., pp. 43-44 da cui cito: «Negando il giorno, la letteratura ricostruisce il giorno come fatalità; affermando la notte, essa trova la notte come impossibilità della notte. È questa la sua scoperta. Quando è luce del mondo, il giorno ci rende chiaro ciò che ci dà a vedere: esso è potere di cogliere, di vivere, risposta “compresa” in ogni domanda. [...] Il giorno, nel corso del giorno, ci permette di scappare alle cose, ce le fa comprendere e,

interessante sebbene al limite, la vicinanza tra l'esperienza notturna blanchotiana e la *notte chiara dell'angoscia* heideggeriana: così come l'angoscia mette in discussione radicalmente il mondo, l'io e il loro rapporto, anche la notte di cui ci parla Blanchot opera allo stesso modo: «[...] entrambi [Heidegger e Blanchot] si sforzano di rendere conto di una stessa esperienza – un'esperienza che hanno *descritto* in termini simili. Per chiarirla Heidegger convoca il mondo, il *Dasein* e l'essere-al-mondo; Blanchot chiama in causa il fuori, l'Il e l'assenza di rapporto»<sup>259</sup>. La notte si mostra, donandosi perché noi possiamo farne esperienza, ma è caratterizzata anche da un movimento di ritrazione: essa si sottrae, illumina le cose circostanti con luce fredda, opaca, lunare, come in un'eclissi «allora emerge [...] una dimensione impossibile che propriamente non può *essere*, e che insiste tuttavia come l'altro versante di ogni esperienza»<sup>260</sup>. Si presenta come un'esperienza incomunicabile. Posso incontrarmi-scontrarmi con la notte intesa come fuori, vale a dire, come negatività che non si lascia riassorbire, che non si scioglie, non si diluisce nel *mondano*. Ma si può avere esperienza di qualcosa che si presenta come impossibile, inaccessibile? E cosa significa che la notte ci fa *accedere* al fuori<sup>261</sup> se è appunto

---

facendocene comprendere, ce le rende trasparenti e come nulle». Trovo estremamente vicino al pensiero di Blanchot questo scritto di E. JABÈS, in *Poesie per i giorni di pioggia e di sole e altri scritti*, Manni, Lecce, 2002, p. 67: «La poesia è figlia della notte. NERA. Per vederla occorre o puntare su di essa una lampada tascabile – per questo, immobilizzata dalla sorpresa, essa appare a molti poeti come una statua – oppure chiudere gli occhi per sposare la notte. Invisibile perché nera nel nero, per manifestarsi a noi, la poesia userà allora la sua voce. Il poeta si lascerà piegare da essa. Non si meraviglierà più quando questa voce, confidente, prenderà per lui la forma di una mano: egli le tenderà le proprie mani»

<sup>259</sup> M. ZARADER, *op. cit.*, p. 162. Qui inoltre la studiosa analizza anche la differenza di queste due nozioni: «Come comprendere questa differenza? Mondo e *Dasein* suppongono una rottura: una rottura con il mondo familiare e con gli essenti [...]. Essi provengono da un vuoto – ma questo vuoto, nel modo stesso in cui procedono, è integralmente rivelante. Fuori ed Impersonale, in Blanchot, suppongono questa stessa rottura e sorgono dal medesimo vuoto. [...] Ma [...] l'esperienza dell'altra notte non apre, in ultima istanza, su un "essere-al-mondo" nel quale ciascuno dei due poli troverebbe la sua verità. Essa apre su un Il abitato dal fuori, dove i due poli [...] sono trascinati nella non verità, nell'erranza, nell'errore». Si confronti anche: F. WYBRANDS, *La rencontre, l'excès: Heidegger-Blanchot*, in «Exercices de la patience. Maurice Blanchot», n° 2, Obsidiane, hiver 1981, pp. 79-87.

<sup>260</sup> *Ibidem.*, p. 73.

<sup>261</sup> Si confronti M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, *op. cit.*, pp. 62-63 da cui cito: «[...] ci accorgiamo che ciò che viene in gioco nell'impossibilità non si sottrae all'esperienza, anzi è l'esperienza di ciò che non si lascia più sottrarre e non permette ritiro né distanza [...] saremmo tentati di affermare in via provvisoria che l'impossibilità è il rapporto con il Fuori, e poiché questo rapporto senza rapporto è la passione che non si lascia dominare in pazienza, l'impossibilità è la passione del Fuori stesso». M.

*inaccessibile*? Cosa rappresenta il fuori<sup>262</sup>? Anche se il termine rimanda ad una spazialità, ad un'esteriorità, all'esterno rispetto a ciò che è interno, Blanchot definisce il Fuori (la presenza come Fuori) come l'*esperienza radicale*,<sup>263</sup> legato a filo doppio con l'impossibile. Essa è radicale perché a che fare con le nostre radici – il nostro essere, ciò che ci lega *qui* – ma per sradicarle. È radicale anche perché sconvolge le nostre tranquille acquisite certezze, i nostri punti di riferimento, il nostro centro che diviene *assenza di centro*. Forse, ciò che si avvicina maggiormente a questa nozione è l'esilio, l'erranza: il fuori, in definitiva, è in nessun luogo, è senza luogo, senza alcuna dimora fissa. Senza cedere a forzature di alcun genere, questa nozione è ciò che "avvicina" maggiormente Blanchot alle tematiche ebraiche, del resto alcune sue letture (M. Buber, G. Scholem, A. Neher) lo confermerebbero. Inoltre, non è un caso, crediamo, se una delle figure utilizzate per descrivere il *dehors* sia il deserto: «Il deserto, è questo fuori, dove non si può risiedere, perché sostarvi è essere sempre già al di fuori»<sup>264</sup>. E non è nemmeno un caso se Lévinas nel suo studio su Blanchot metteva in

---

ZARADER mette in rilievo proprio questo doppio versante della notte, tra possibilità e impossibilità, si confronti *op. cit.*, p. 90: «[...] Blanchot rinuncia volentieri a tutti i termini problematici – ammette che non si possa parlare in senso stretto di una "apparizione" della notte, che questa non costituisce, nel senso abituale del termine, una "esperienza", etc. ma [...] ripete che la notte "si apre", [...] che essa è "vissuta", che si è "esposti" al fuori e così via».

<sup>262</sup> Si confronti: G. PRELI, *La force du dehors*, *op. cit.* Cito dalla nota a p. 216: «[...] notiamo che il fuori ha molteplici accezioni: con questo termine occorre intendere, dapprima, l'esperienza sensibile immediata. In secondo luogo, il fuori, in tanto che esteriorità e anteriorità radicali, è la parola dell'incessante». Si confronti anche: A.L. SCHULTE-NORDHOLT, *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, *op. cit.*, p. 114 da cui cito: «Il fuori: è precisamente attraverso questo termine che Blanchot designa questo "altro da ogni mondo" che è esposto nella scrittura. [...] il fuori non è l'appannaggio esclusivo dell'arte [...] tuttavia [...] resta una metafora spaziale [...]».

<sup>263</sup> Si confronti: M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>264</sup> M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, *op. cit.*, p. 111 da cui cito ancora: «Il deserto non è ancora né il tempo, né lo spazio, ma uno spazio senza luogo e un tempo senza generazione. Là si può solo errare, e il tempo che passa non lascia niente dietro di sé, è un tempo senza passato, senza presente, tempo di una promessa che è reale solo nel vuoto del cielo e la sterilità di una terra nuda dove l'uomo non è mai lì, ma sempre al di fuori. [...] la parola profetica è allora quella parola in cui si esprimerebbe, con una forza desolata, il rapporto nudo con il Fuori, quando non ci sono ancora rapporti *possibili*, impotenza iniziale, miseria della fame e del freddo, che è il principio dell'alleanza, cioè di uno scambio di parola da cui si libera la straordinaria giustizia della reciprocità [...]». Il testo si trova all'interno di un capitolo interamente dedicato alla parola profetica sulla scorta del testo di A. NEHER *L'essence du prophetisme*, Calmann-Lévy, Paris 1955, tr. it. di E. Piattelli, *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato, 1984. Occorre poi far presente che soprattutto negli ultimi anni Blanchot riservò una particolare attenzione alla Sho'a: non solo l'influenza di E. Lévinas, ma anche l'amicizia con R. Antelme – autore del racconto-testimonianza *L'espèce humaine* –, gli insegnamenti di D. Banon, C. Lanzmann sono "presenti" negli ultimi scritti. Si confronti a tal proposito: ID., *L'écriture du désastre*, *op. cit.*; «N'oubliez pas» in *L'Arche*, n° 373, mai 1988; «L'écriture consacrée au silence» in *L'Œil de bœuf*, *op. cit.*, pp. 81-83.



luce della sua opera proprio questo carattere dell'erranza, del *nomadismo*<sup>265</sup>. Del resto, potremmo anche vedere nel *fuori* la sede della letteratura, lo *spazio letterario* appunto con una funzione molto particolare, quella di scavare nel seno del pensiero «una dimensione da integrare senza ridurla, come una distanza interna da oltrepassare, indefinitamente»<sup>266</sup>. L'esperienza radicale del fuori è posta da Blanchot in contrapposizione al mondo. Ma il mondo è il mondo-orizzonte, è ciò che costituisce lo sfondo di ogni mia *possibile* esperienza: all'interno di questa struttura dovrebbe essere tutto compreso, ciò che può apparire come ciò che non può apparire, niente vi può scappare. Il fuori nella sua irriducibilità ed incontenibilità è messa sullo stesso piano della sofferenza o della malattia sofferte in situazioni estreme come *apparizioni dell'impossibile*. M. Zarader ha messo in luce questo passaggio confrontando Blanchot e Husserl: ma «come possono apparire dal momento che può apparire solo ciò che prende posto in un mondo e dal momento che il mondo è l'orizzonte del possibile? [...] se l'impossibile deve apparire [...] occorre che lo faccia *fuori mondo*. Occorre che invece di stagliarsi sull'orizzonte mondano [...] sorga fuori dall'orizzonte e rifluisca su di esso per farlo saltare. È questa rottura del mondo che Blanchot chiama il *fuori*»<sup>267</sup>. Il *fuori*, nel suo eccesso e nella sua impossibilità, è lo squarcio che lacera il mondo: esso non si situa nel mondo, né apre la comprensione ad un altro mondo, ma è la frattura del nostro orizzonte. Esso è *l'altro* da

---

<sup>265</sup> Si confronti: E. LÉVINAS, *Su Blanchot*, op. cit., cito da p. 56 e 58: «L'arte in Blanchot, lungi dall'illuminare il mondo, lascia percepire il sottosuolo desolato, chiuso a ogni luce che lo sottende e conferisce al nostro soggiorno la sua essenza di esilio e alle meraviglie della nostra architettura la loro funzione di capanne nel deserto. Per Blanchot, come per Heidegger, l'arte non conduce [...] verso un mondo dietro al mondo, verso un mondo ideale dietro al mondo reale. Essa è luce. Luce dall'alto per Heidegger, la quale fa il mondo, fonda il luogo. Nera luce per Blanchot, notte che viene dal basso, luce che disfa il mondo, riconducendolo alla sua origine, alla ripetizione insistente [...]. Capanne nel deserto. Non si tratta di ritornare indietro. Ma per Blanchot, la letteratura ricorda l'essenza umana del nomadismo. Non è il nomadismo la fonte del senso, che appare in una luce che nessun marmo rinvia, ma il volto dell'uomo? [...] Nelle città maledette dove l'abitazione si spoglia dei suoi splendori architettonici, non solo gli dei ma i cieli stessi sono assenti. Ma nel monosillabismo della fame, nella miseria in cui case e cose ritornano alla loro funzione materiale, nell'ambito di un godimento senza orizzonte, splende il volto dell'uomo. Blanchot non conferisce all'arte la funzione di sradicare l'universo heideggeriano?»

<sup>266</sup> H. WYBRANDS., *D'un excès inter-dit* in «L'Œil de bœuf. Maurice Blanchot», n° 14/15, mai 1998, p. 79.

<sup>267</sup> M. ZARADER, op. cit., p. 102.

ogni mondo: pura exteriorità, irriducibile ed incontenibile perché ci deborda. Ma al di là di questa ferita, compare una questione più urgente, strettamente connessa a questa: se viene meno il mondo, come insieme anche delle mie esperienze e dei miei vissuti, se esso viene fatto saltare, cosa resta? Come faccio esperienza? Non viene a cadere anche l'altro termine che fa sì che questa esperienza sia vissuta come tale, cioè l'io? Infatti, secondo l'insegnamento della fenomenologia «da una parte niente può prendere forma se non si trova all'orizzonte di un mondo, dall'altra, e soprattutto, questo mondo, così come tutte le cose che si ordinano in esso, è essenzialmente relativo ad una soggettività»<sup>268</sup>. Inoltre, si potrebbe obiettare a Blanchot ciò che Derrida rimproverava a Lévinas in relazione all'esteriorità (che compariva non solo nel sottotitolo ma nel tessuto stesso di *Totalité et Infini*) cioè è davvero possibile parlare di un'esteriorità, fosse pure essa radicale, senza che abbia un qualche termine di confronto, d'appoggio o anche di contrasto, insomma un termine di relazione?<sup>269</sup> E questo senza nemmeno sollevare il dubbio espresso sempre dallo stesso Derrida quando questi faceva riferimento a ciò che comunque resta fuori dall'impianto husserliano, i punti oscuri che non vengono rischiarati dalla luce che apre l'orizzonte, mostrando un'inadeguazione essenziale: il *fuori* (e la notte) non potrebbero essere questi punti oscuri?<sup>270</sup>

Ma, prima di affrontare questa problematica, dobbiamo analizzare ciò che abbiamo lasciato in sospeso, il neutro, riprendendo i fili del nostro discorso.

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>269</sup> Si confronti: J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, op. cit. Cito da p. 143: «[...] le significazioni non si irradiano a partire dal Dentro-Fuori, dalla Luce-Notte, ecc., non abitano soltanto le parole poscritte; sono insediate di persona o per procura, nel cuore della concettualità stessa. Questo dipende dal fatto che esse non significano un'immersione *nello* spazio. La struttura Dentro-Fuori o Giorno-Notte non ha senso in uno spazio puro abbandonato a se stesso e dis-orientato. Sorge a partire da un'origine *compresa*, da un oriente *inscritto* che non sono né dentro né fuori dello spazio. [...] Per quanto si faccia per esiliare una parola o l'altra (“dentro”, “fuori”, “esterno”, “interno”, ecc.), per bruciare o imprigionare le lettere di luce, il linguaggio intero si è già destato come caduta nella luce. Vale a dire, se si preferisce, che sorge insieme con il sole».

<sup>270</sup> Si confronti: *ibidem*, p. 153: «L'importanza del concetto di orizzonte è precisamente quella di non poter essere l'oggetto di alcuna costituzione e di dischiudere all'infinito il lavoro dell'oggettivazione. Il cogito husserliano, per quel che ci sembra costituisce l'idea di infinito. Nella fenomenologia non c'è mai costituzione di orizzonti, ma ci sono orizzonti di costituzione».

Eravamo partiti da una serie di esclusioni: pur rientrando a piena regola nelle grammatiche e dunque nel linguaggio, il neutro non può essere definito da un termine: «il Neutro [...] deriva da una negazione in due termini: *neutro*, né l'uno, né l'altro»<sup>271</sup>. Crediamo di poterci avvicinare al neutro, a volte crediamo di poterlo vedere in alcune “strutture”, nel rapporto che i termini di ognuna stringono tra di loro: «il *sacro* in rapporto al *dio*, l'*assenza* in rapporto alla *presenza*, la *scrittura* [...] in rapporto alla *parola*, l'*altro* in rapporto all'*io* [...], l'*essere* in rapporto all'*esistenza*, la *differenza* in rapporto all'*uno*. Il neutro [...] si riconosce o piuttosto gioca in ciascuno di questi termini che hanno la caratteristica di non essere facilmente concettualizzati [...]»<sup>272</sup>.

Probabilmente, uno dei caratteri fondamentali del neutro è l'irriducibilità, la stessa che J. Derrida constatava nel *pas* nel suo commento all'opera di Blanchot: né sostantivo (passo), né avverbio (negazione, non)<sup>273</sup>.

Eppure, il neutro rientra comunemente nei nostri discorsi, assumendo solitamente una sfumatura negativa o peggiorativa: neutro in senso grammaticale, fisico, chimico, morale, addirittura in senso sportivo. Forse, ci avvicina maggiormente alla definizione che ne dà Blanchot un'esperienza che sperimentiamo ogni momento della nostra giornata e alla quale non prestiamo molta attenzione: anche la nostra pelle si dice neutra quando non è *né* acida, *né* basica, denotando in questo modo un indice di valore che deve restare così, sospeso, per essere in equilibrio.

Ma ritornando alla nostra riflessione, l'unica alternativa per il neutro sembra essergli offerta da un modo particolare di interrogare, da una domanda nella sua forma più radicale, più profonda alla quale non occorre, non serve

---

<sup>271</sup> M. BLANCHOT, *Le pas au-delà*, op. cit., p. 104

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>273</sup> J. DERRIDA, *Parages*, Galilée, Paris, 1986, tr. it. di S. Facioni *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano, 2000. Cito da p. 131: «Ma questo movimento del neutro non è evidentemente, né negativo, né dialettico. Esso deve passare, ad un certo momento, in maniera naturale, ovvero senza convenzione possibile, attraverso la forma stessa di ciò che neutralizza o oltrepassa: qui, per esempio, la dialettica, il pensiero binario o triadico, la logica o la grammatica che bloccherebbero il *ne-uter* nella negatività, o farebbero del “non/passò” un nome o un avverbio, ecc».

nemmeno rispondere perché la risposta, sia essa positiva o negativa, sarebbe già una posizione. La domanda deve essere tenuta, continuamente spostata rispetto al limite che le imporrebbe una risposta, mantenuta nella sua sospensiva e aperta interrogazione, senza far leva su di un insieme di riferimento, di comprensione, ma affidandosi all'inaffidabile, direbbe Blanchot, sfuggendo all'Uno: la domanda più profonda non deve essere identificata o confusa con quella circa l'essere, che non rientra nemmeno nella problematica che quest'ultima solleva<sup>274</sup>. Ma in che modo la domanda sul neutro sarebbe più radicale, più fondamentale, rispetto a quella circa l'essere? In tal modo, inoltre, ci troviamo su di un piano diverso rispetto a quello heideggeriano soprattutto nella misura in cui, come vedremo tra breve, Blanchot prende appunto le distanze dal pensiero del filosofo tedesco. Ma, poiché il tema principale è la domanda sul neutro, ci rendiamo conto che siamo anche distanti dalla dimensione lévinasiana nella misura in cui questa ricercava un senso che non avesse nessun fondamento ontologico ma facesse appello all'intrigo etico. Così, dobbiamo fare di nuovo riferimento sia ad Heidegger che a Lévinas dal momento che Blanchot parte dall'uno, potremmo dire, approda all'altro ma sostanzialmente per separarsene. Neutro: né essere, né *altrimenti che essere*? Ma è *possibile* un'alternativa? È *pensabile* dal e per il pensiero?

Come vediamo siamo ritornati ancora una volta alla questione di partenza: dobbiamo fare di nuovo i conti con questa nozione, l'essere, ma qui lo scenario è decisamente cambiato.

---

<sup>274</sup> Si confronti: ID., *L'infinito intrattenimento*, op. cit., pp. 14-34. Cito da pp. 15, 29 e dalla nota a p. 33: «Domandare significa cercare e cercare significa cercare in modo radicale, andare a fondo, sondare, scavare sul fondo e, infine, strappare. Questo strappo che si estende alla radice è il lavoro della domanda. [...] L'atto di domandare ci mette in rapporto con ciò che sfugge ad ogni domanda e trascende ogni potere di domandare. Il domandare è l'attrattiva stessa di questo percorso. Nel domandare della profonda si mostra, sottraendosi, nel percorso aggirante di una parola, ciò che non può essere colto da un'affermazione, né confutato da una negazione né innalzato alla possibilità dall'interrogazione né restituito all'essere da una risposta. [...] esiste una questione non compresa nella questione totale (il compimento dialettico) che pure comprende tutto; [...] questa questione che sfugge non può esser confusa con la problematica dell'essere».

La prima apparizione del neutro, se si tralasciano i romanzi e i racconti, è in un articolo apparso nel 1958 su *La Nouvelle Revue Française*: qui Blanchot, parafrasando Lévinas, descrive l'*étrangeté* come un *campo di forze anonimo*, inteso come l'essere «che si afferma sottraendosi [...] dell'essere che non è mai un essere, né una pura assenza d'essere, e neppure dell'essere che non sarebbe né questo né quello, cioè neutro, ma la neutralità dell'essere o la neutralità come essere [...]»<sup>275</sup>. Indubbiamente, è visibile una forte influenza di Lévinas nell'interpretazione dell'essere heideggeriano, e del resto, non poteva essere altrimenti dal momento che il primo approccio di Blanchot con Heidegger, ed in particolare con *Essere e tempo*, è avvenuto attraverso il filosofo lituano-francese; un'influenza che sarà riscontrabile, secondo M. Zarader, ancora fino a *Lo spazio letterario*, nella misura in cui la domanda sul neutro è posta ancora nei termini dell'essere. Tuttavia, riteniamo che i riferimenti alla notte e al fuori, così come li abbiamo presentati, ci mostrano già una direzione verso il neutro. Sicuramente, tra questa raccolta e quella successiva, *L'infinito intrattenimento*, ci sarà una leggera ma sostanziale differenziazione nella tematica affrontata. Il neutro qui è diverso sia dall'essere ma anche dal non essere, dal momento che quest'ultimo viene sempre pensato a partire dall'essere, in ogni caso come una mancanza d'essere, una sua deficienza. Leggiamo infatti ne *Lo spazio letterario*: «[...] l'essere che è al fondo dell'assenza d'essere, che è solo quando non c'è niente, che non è già più quando c'è qualcosa, come se ci fossero esseri soltanto per la perdita dell'essere, quando l'essere viene meno»<sup>276</sup>. E sempre qui, in un commentario ad Heidegger, Blanchot arriva a formulare la domanda se quando non c'è più l'essere è sempre l'essere che manca. Nel suo studio su Nietzsche, Blanchot aveva sottolineato come il

---

<sup>275</sup> M. BLANCHOT, «L'Étrange et l'Étranger» in *La Nouvelle Revue Française*, n° 70, 1 octobre 1958, p. 678. A queste righe segue poi una nota in cui Blanchot, commentando un saggio di Lévinas apparso su *Revue de Métaphysique et de Morale* nel 1957 [*La philosophie et l'idée de l'infini*] nel quale il filosofo aveva definito l'essere heideggeriano come Neutro, egli si interroga se questo neutro non sia in effetti un po' *honteux*. Si confronti anche: C. BIDENT, *Du politique au littéraire* in «*Ralentir Travaux*», n° 7, hiver 1997, pp. 47-54.

<sup>276</sup> M. BLANCHOT., *Lo spazio letterario*, op. cit., p. 16.

nichilismo, quel *volere il nulla*, quella chiave che avrebbe consentito di accedere a mondi inesplorati, era in realtà soltanto una copia sbiadita che ci faceva rientrare dalla porta secondaria dell'essere. Così una delle beffe di quel pensiero è stata quella di presentarsi come *legato* al nulla: «che leggerezza: il nihilismo è legato all'essere. è l'impossibilità di farla finita e di trovare uno sbocco persino in questa fine. Dice l'impotenza del nulla, il falso lustro delle sue vittorie, dice che quando pensiamo il nulla pensiamo ancora l'essere. Niente finisce, tutto ricomincia, l'altro è ancora lo stesso. [...] Il nihilismo ci dice dunque la sua estrema e atroce verità: dice l'impossibilità del nihilismo»<sup>277</sup>. Qui, sono indubitabilmente presenti le riflessioni heideggeriane sul nichilismo sulla scia della conferenza del '29 *Che cos'è metafisica?* e soprattutto del “dibattito” *Oltre la linea* che Blanchot commenta proprio illustrando il pensiero nietzscheano, a conferma del fallito tentativo del nichilismo. Queste riflessioni erano volte a mettere in luce come il niente non sia altro che una possibilità dell'*Anwesenheit*. L'essere, infatti, considerato come essere-presente, può venir meno, può essere *anche* assente, assente nel particolare senso della velatezza. «La svelatezza riposa nella velatezza dell'essere-presente»<sup>278</sup>. Messa così da

---

<sup>277</sup> ID., *L'infinito intrattenimento*, op. cit., pp. 204-205. Sulla possibilità aperta dal nichilismo cito da p. 199: «Ecco dunque un primo approssimarsi al nichilismo: non si tratta di una esperienza individuale, né tanto meno di una dottrina filosofica o di una luce fatale gettata sulla natura umana eternamente votata al nulla. È un evento che si realizza nella storia e che è una specie di muta della storia, il momento in cui essa è alla svolta, momento che si designa attraverso un tratto negativo: che i valori di per sé non hanno più valore; e un tratto positivo: che per la prima volta l'orizzonte si apre all'infinito davanti alla conoscenza. “Tutto è permesso”, quest'autorizzazione data all'uomo quando l'autorità dei valori crolla, significa prima di tutto: è permesso conoscere tutto, non c'è più limite al movimento». Si confronti anche: D. RABATÉ, «Blanchot et la question du nihilisme» in *Furor*, op. cit., pp. 35-52.

<sup>278</sup> M. HEIDEGGER, (*Über “Die Linie”*) *Zur Seinsfrage*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, GMBH, Stuttgart, 1980, tr. it. di A. La Rocca e F. Volpi *Oltre la linea*, Adelphi, Milano (1989) 2004, p. 153. Si confronti anche ID., *Was ist Metaphysik?* (*Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”, Einleitung zu “Was ist Metaphysik?”*), V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, tr. it. a cura di F. Volpi *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2001. Qui notiamo come una delle maggiori difficoltà nella comprensione del neutro blanchotiano sia una certa enigmaticità di fondo che lo avvicina molto al gioco velatezza/svelatezza dell'essere heideggeriano: la ricerca rivolta all'ignoto – altro modo per dire il neutro – lo scopre lasciandolo però coperto. Enigmaticità difficile da stanare, difficile da portare alla luce, ma forse era proprio questo l'intento di Blanchot. Si confronti a tal proposito: M. BLANCHOT, *Le pas au-delà*, op. cit., p. 107 da cui cito: «Il Neutro [...] sarebbe ciò che si nasconde nascondendo e nascondendo fino all'atto di nascondere senza che niente di ciò che si nasconde per mezzo di quest'atto appaia». Si confronti anche ID., *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 200; ID., *Lo spazio letterario*, op. cit., nota a p. 231: «L'ambiguità dice l'essere in quanto dissimulato, essa dice che l'essere è in quanto è dissimulato. Affinché l'essere compia la sua opera, bisogna che sia dissimulato: esso lavora dissimulandosi, è sempre riservato e

parte ogni possibilità di confusione, ogni possibile riferimento del neutro al niente come questione da sempre mascherata, come essere travestito sotto mentite spoglie, ritorniamo all'essere. Qui le cose diventano davvero interessanti.

Sebbene una delle prime manifestazioni del neutro nel linguaggio sia avvenuta proprio nel linguaggio filosofico con Eraclito, è con la filosofia heideggeriana che sembra che si faccia strada una possibilità per affrontare veramente la questione del neutro. Abbiamo detto sembra, perché Blanchot subito precisa che questa stessa filosofia si è ritratta dinanzi al compito che siffatta questione richiedeva di assumere. In realtà, Blanchot si riferisce ad un concetto ben specifico del pensiero heideggeriano che poteva rispondere a questa esigenza, quello di *Sein*. Leggiamo insieme la nota che segue alle considerazioni che Blanchot conduce ne *L'infinito intrattenimento*: «La riflessione sulla differenza tra l'essere e l'essente [...] sembra invitare il pensiero e il linguaggio a riconoscere nel *Sein* una parola fondamentale per il neutro, ossia a pensare al neutro. Ma bisogna affrettarsi a rettificare dicendo che la dignità riconosciuta all'essere nell'appello che ce ne viene, tutto ciò che avvicina ambigualmente l'essere al divino, la corrispondenza tra il *Sein* e il *Dasein*, il fatto provvidenziale che essere e comprensione dell'essere vanno di pari passo, in quanto l'essere è ciò che si illumina, si apre e si destina all'essente che si fa apertura di luce, e perciò il rapporto del *Sein* con la verità che si svela nella presenza di *luce*, tutto ciò non ci predispone alla ricerca del neutro [...]»<sup>279</sup>. Una prima riflessione su questa lunga citazione ci porta a commentare che l'essere, quello dell'accezione heideggeriana, non è il neutro, addirittura è ciò che ce lo sottrae, se teniamo presente le affermazioni contenute ne *L'Amitié*, in cui Blanchot definisce

---

preservato dalla dissimulazione, ma anche sottratto ad essa; la dissimulazione tende allora a divenire la purezza della negazione. [...] L'ambiguità, allora, non consiste più soltanto nel movimento incessante per mezzo del quale l'essere ritornerebbe al nulla e il nulla all'essere».

<sup>279</sup> M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., p. 400.

l'essere come lo *schermo* che nasconde appunto il neutro<sup>280</sup>. Ma vediamo bene. La differenza ontologica, nella quale Blanchot vede una novità eccezionale che può infatti condurre il pensiero al neutro, si rivela alla fine un'apparenza. Lo stesso Blanchot mostra dove risiede il nocciolo della questione: come avevamo visto sopra, l'Esser-ci è quell'ente che nel momento in cui è al mondo è già in una comprensione dell'essere, ma questa stessa corrispondenza tra *Sein* e *Dasein* inficia la ricerca.

J. Rolland, nel suo commento a questo passaggio fa riferimento al testo heideggeriano *Che cos'è pensare* in cui si afferma che «[...] “essere” e “pensare” sono lo stesso; ciò vuol dire che si appartengono reciprocamente. [...] è l'essere, pensato come *eon*, che lascia essere il pensiero, ossia che lo lascia entrare nel suo esser proprio. Ma ciò significa anche che l'essere si dona al pensiero, si lascia pensare. [...] La conseguenza di questo discorso è che *l'essere si lascia pensare* e che, viceversa, il pensiero, entrato nella sua essenza, è *capace dell'essere*»<sup>281</sup>. Blanchot, secondo Rolland, attuerebbe un capovolgimento di questa struttura affermando che «il neutro non si lascia pensare, il pensiero non è capace del neutro»<sup>282</sup>, proprio perché il neutro si presenta nei suoi caratteri di impossibilità (come del resto ci avevano mostrato le figure della notte e del fuori) e di inafferrabilità. Il neutro è ciò che non si lascia rappresentare, comprendere, annullare o assorbire da una definizione o da un concetto: esso è ciò che Blanchot nomina nei termini dell'*altro*, l'assolutamente diverso, precisando che l'uso della maiuscola condurrebbe solo a sostantivizzarlo (ma, è giusto dirlo, spesso il neutro appare con la N ne *L'infinito intrattenimento* e in *Le pas au-delà*). Esso è ciò che il pensiero non può ricondurre ad un'unità, ad un'identità; è il *radicalmente* altro, è una trascendenza, senza che la parola trascendenza ci rimandi ad un al di là teologico, etico o filosofico, tanto è vero che Blanchot

---

<sup>280</sup> ID., *L'Amitié*, op. cit., p. 249: «L'essere non è un neutro non è altro che uno schermo per il neutro».

<sup>281</sup> J. ROLLAND, *Pour une approche de la question du neutre* in «Exercices de la patience. Maurice Blanchot», n° 2, Obsidiane, hiver 1981, p. 19.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 20.



afferma che del neutro non si può parlare né in termini di immanenza, né in quelli di trascendenza. Eppure, il neutro è divenuto, *qualificativo senza qualità*, un sostantivo, ma se non è essere (e nemmeno il niente che continua a conservare una certa positività per il suo rimando all'essere) cos'è?

Occorre concludere che con questa parola «*forse non c'è niente da intendere*»<sup>283</sup>? È ancora giusto porre in questi termini un'interrogazione nei confronti del neutro se Blanchot individua in esso una questione che «nell'essere ha già sempre *preceduto* l'essere e non si arrende ad alcuna forma di ontologia»<sup>284</sup>? Qual è il modo per avvicinarsi al neutro se esso sfugge anche – mettendola in discussione con il suo stesso apparire – alla metafora della luce? Da sempre, osserva Blanchot, la luce ha avuto il ruolo privilegiato di essere la portatrice di senso nella misura in cui in essa e attraverso essa le cose diventano visibili a noi che possiamo così accedervi: «la luce e l'assenza di luce debbono fornire tutte le metafore in rapporto alle quali il pensiero va incontro a ciò che si propone di pensare; è impossibile “prendere di mira” (altra metafora ricavata dall'esperienza ottica) ciò che non ci si presenti nella presenza dell'*illuminazione*. [...] non è la luce ad aprire il rapporto con esso [il neutro], né l'assenza di luce a chiuderlo. [...] pensare o parlare al neutro equivale a pensare o a parlare a prescindere da ogni cosa visibile o invisibile [...]»<sup>285</sup>. Dunque, il neutro non apre alla luce, la luce come verità, la luce come misura greca, né è aperto – illuminato – da

---

<sup>283</sup> M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., p. 405.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>285</sup> *Ibidem*, pp. 401-402. Cito anche da p. 222: «Ma perché fra tutte le metafore possibili predomina la metafora ottica? Perché questa luce che, in quanto metafora, è divenuta fonte e risorsa di ogni conoscenza [...]? Perché questo imperialismo della luce? [...] La luce illumina, il che vuol dire che la luce si nasconde: in ciò consiste la sua malizia. La luce illumina: ciò che è illuminato si presenta in una presenza immediata che si scopre senza scoprire ciò che la manifesta. La luce cancella le proprie tracce: invisibile, essa rende visibile; garantisce la conoscenza diretta e assicura la presenza piena, mentre essa stessa si trattiene nell'indiretto e si sopprime come presenza. Il suo inganno sarebbe dunque quello di sottrarsi in un'assenza raggianti infinitamente più oscura di ogni oscurità, poiché quella a lei propria è l'atto stesso della chiarezza, e l'opera di luce si compie solo là dove la luce ci fa dimenticare che qualcosa come la luce è all'opera [...]».

essa, ma si prospetta come una diversa «dimensione in cui occorre rapportarsi al di là di ogni orizzonte»<sup>286</sup>.

Lévinas individuava, nel pensiero di Blanchot, almeno due direzioni: da un lato, ciò che si sottrae ad ogni totalità e che mostra un mondo più umano, troppo umano, attraversato da una costante inquietudine che non lo lascia riposare; ma, dall'altro lato è un pensiero che approda ad un nichilismo estremo «in cui il nulla stesso non può essere pensato tranquillamente [...]. Il senso [...] ci ricondurrebbe alla ripetizione insignificante – più privo di senso dei relitti delle strutture [...]. Siamo votati all'inumano, allo spaventoso Neutro [...]»<sup>287</sup>.

Qui, sarebbe opportuno chiedersi allora, sulla base di questa affermazione, quale valore può avere il merito che Lévinas attribuisce a Blanchot in *Totalité e Infini*, cioè quello di aver messo in luce la neutralità dell'essere heideggeriano e di aver così contribuito, grazie alla sua riflessione, ad uscire dalla filosofia del neutro. Torneremo dopo su questo.

Il neutro metterebbe così in discussione il senso, inteso nel modo più generale, senza rinvii all'Essere, o ad un ente supremo, sia esso Dio o chi per lui. In realtà, Blanchot, in una coerenza assoluta, parla di una *messa tra parentesi* del senso operata dal neutro: il senso stesso sarebbe il neutro che avanza per sospensioni continue; esso non si pone né affermando, né negando, non ha importanza se esso esista o meno perché l'esistenza continua a scorrere vanamente e perché il neutro è qualcosa che *non le concerne*. Possiamo far riferimento qui ad un esempio che lo stesso Blanchot ci offre quando parla a proposito del radicale di una parola (o di un insieme) in cui agisce il medesimo schema presenza/assenza, il loro pacifico equilibrio. La radice di una parola non ha un senso proprio ma lo acquisisce soltanto a partire dalla serie di connessioni, dalle sue *modalità*: è solo attraverso questo rinvio che la radice (ciò a partire da cui si trova il

---

<sup>286</sup> ID., «Être juif» in *La Nouvelle Revue Française*, n° 116, août 1962, p. 285.

<sup>287</sup> E. LÉVINAS, *Su Blanchot*, op. cit., p. 79.

significato, il senso) ha un senso. «*Per permettere al senso di apparire nella sua luce pura sconsacrata occorrerebbe sospendere non solo la posizione naturale o di esistenza, ma il senso stesso, il quale conterrebbe un senso solo mettendosi tra parentesi, tra virgolette, in una riduzione infinita, e finirebbe col restare escluso dal senso [...]* Il senso: dunque esiste solo attraverso il neutro»<sup>288</sup>. Ma, questo può avvenire, avviene, proprio perché il neutro *lascia essere* il senso come il non-senso. Ci rendiamo conto che l'espressione, volutamente heideggeriana, può trarre in inganno per la presenza in essa di un duplice movimento, uno positivo – la possibilità concessa –, l'altro negativo – quello dell'astensione, eppure crediamo che è l'unica espressione in grado di rendere attraverso un'immagine la “posizione” del neutro, che è quella di essere e di lasciare in sospeso.

Alla doppia riduzione fenomenologica, alla riduzione radicale lévinasiana, corrisponderebbe in Blanchot una *riduzione infinita* operata dal neutro. Quest'ultimo neutralizza e si neutralizza all'infinito: questo *sguardo attraverso il buco della serratura*<sup>289</sup> di una porta si affaccia su corridoi senza fine. La scrittura letteraria incontra così quella critica in un'interrogazione che è anche e soprattutto filosofica.

Ma è possibile sospendere il senso all'infinito, ma anche solo metterlo tra parentesi? Può il pensiero pensare ciò, interrogandosi non dal punto di vista di Blanchot (per il quale porre la domanda in questi termini significherebbe già di fatto mancare il neutro) ma da quello di un'intera tradizione filosofica che, come dicevamo all'inizio, ha sempre aggirato il problema del neutro?

Qualcosa accade, ma questo qualcosa non è l'opera dell'essere, in realtà, nell'opera del neutro si legge un'*inoperosità* (*désœuvrement*) essenziale che non è l'atto di nessuno, nemmeno di un soggetto: quest'ultimo al cospetto

---

<sup>288</sup> M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., p. 406.

<sup>289</sup> È così che Blanchot in *La part du feu*, op. cit., definisce la riduzione fenomenologica a p. 278: «[...] occupo una stanza, non posso uscirne, e tuttavia parlo di quello che vi accade come se lo guardassi dall'esterno, attraverso il buco della serratura. Lo sguardo attraverso il buco della serratura ha i nomi più svariati. Sguardo di Dio, del niente, della morte (la morte con gli occhi desti dice Nietzsche); non senso, ignoranza, riduzione fenomenologica. I sotterfugi sono innumerevoli».

del neutro perde ogni suo potere. Anche G. Preli, nella sua interpretazione del pensiero blanchotiano, considerava che contrariamente al movimento dell'epochè fenomenologica, ciò che emerge dal neutro è la *dissoluzione* del soggetto: «Il soggetto non tende più a porsi, ma a perdersi»<sup>290</sup>. Come il fuori faceva saltare le coordinate di riferimento del nostro mondo, così l'esperienza della notte del neutro sveste il soggetto di ogni sua facoltà, di ogni suo potere, anche quello di dire Io e se in *Thomas l'Obscur* il protagonista, rispondendo ad un gesto estremo dell'autore, capovolgeva l'asserzione cartesiana scrivendo «Penso dunque non sono»<sup>291</sup> ma parlando sempre alla prima persona, ne *Lo spazio letterario*, *L'infinito intrattenimento* e *L'écriture du désastre* si attuerà il passaggio dal Io all'Il<sup>292</sup> nei termini di una vera e propria *rivoluzione copernicana*.<sup>293</sup> Solo che l'Il non va inteso nel senso di una sostituzione, esso non va ad occupare nessun posto, altrimenti ci troveremmo di nuovo dinanzi ad un'affermazione di posizione, ad un semplice cambiamento di ruolo, rientreremmo sempre all'interno di un ordine stabilito, ordine che viene appunto sovvertito dal neutro. L'Il è potremmo dire il protagonista effettivo, quello che lo *spazio letterario* ci mostra, uno spazio «dove la confusione, la confidenza, l'intimità non hanno più luogo d'essere. È uno spazio che non è considerato alla prima persona [...]. Nessuno è più lì per tenere il diario di bordo»<sup>294</sup>.

### *Il confronto diretto*

Nel nostro discorso eravamo partiti dal voler mostrare come l'*il y a* e il neutro, pur essendo stati posti sullo stesso piano, non sono la stessa cosa. L'*il y a* presenta i caratteri della notte blanchotiana ed essendo quest'ultima

---

<sup>290</sup> G. PRELI *La force du dehors*, op. cit., nota p. 77 da cui cito ancora: «In questo senso, il soggetto disgregato di Blanchot e il soggetto trascendentale husserliano non hanno niente in comune».

<sup>291</sup> M. BLANCHOT, *Thomas l'Obscur*, op. cit., p. 114. Cito anche da pp. 122-123: «Scopro il mio essere nell'abisso vertiginoso dove esso non è, assenza [...]».

<sup>292</sup> Occorre notare l'ambiguità cui va incontro il termine *il* nella lingua francese: esso rappresenta allo stesso tempo la terza persona maschile singolare – quindi qualcuno – e la particella che viene utilizzata per la forma impersonale.

<sup>293</sup> E con questi termini che D. HOLLIER, *Blanchot à contre-temps*, in «Furor», n° 29, Genève, settembre 1999, definisce la torsione che Blanchot fa compiere nei suoi romanzi ai protagonisti.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 92.

una delle metafore del neutro si potrebbe anche dire che ci troviamo di fronte ad un'estrema somiglianza. Allo stesso modo, i primi testi critici di Blanchot che abbiamo preso in considerazione presentano il neutro utilizzando gli stessi ossimori che abbiamo ritrovato in *De l'existence à l'existant* (la presenza che c'è quando non c'è niente, la pienezza della vacuità, e così via).

Non è mia intenzione stabilire a chi spetta il merito di tali definizioni tanto più che esse sono state abbozzate come abbiamo visto sia da Blanchot che da Lévinas durante gli stessi anni<sup>295</sup>; la mia intenzione è invece capire se qui ci si riferisce ad uno stesso concetto. Ora, il compito è stato fin da subito insidioso prima di tutto perché per descrivere ciò di cui parlano, i due autori si richiamano a vicenda. Lévinas infatti in una nota di *De l'existence à l'existant* scrive: «*Thomas l'Obscur* di Maurice Blanchot, si apre con la descrizione dell'*il y a* [...]. La presenza dell'assenza, la notte, la dissoluzione del soggetto nella notte, l'orrore d'essere [...] sono qui ammirabilmente espressi»<sup>296</sup>. E allo stesso modo, Blanchot in uno sguardo retrospettivo sull'opera dell'amico individua nell'*il y a* l'«insistenza incessante del neutro»<sup>297</sup>. In secondo luogo, ci si è scontrati con le

---

<sup>295</sup> Come abbiamo detto sopra, Blanchot scrive *Thomas l'Obscur* e la novella *Le dernier mot* (che si trova pubblicata ora in *Après coup*) proprio negli anni in cui Lévinas redigeva le pagine di *De l'évasion*. Cito da *Le dernier mot*, op. cit., queste pagine (65-66) che mi sembrano fondamentali: «Già era cominciato il crepuscolo. La città era invasa dal fumo e dalle nuvole. [...] Una fredda umidità brillava sulle strade lastricate. Avevo appena disceso la scala vicino ad un fiume quando dei cani di grossa taglia [...] apparvero sull'altra riva. Sapevo che la giustizia li aveva resi feroci per farne degli strumenti occasionali. Ma anch'io appartenevo alla giustizia. Era questa la mia vergogna: ero giudice. Chi poteva condannarmi? Così, invece di riempire la notte dei loro latrati, i cani mi lasciarono passare in silenzio, come se non avessero visto un uomo. È dopo il mio passaggio che essi ripresero ad abbaiare: ululati tremolanti, soffocati che, a quell'ora del giorno, risuonavano come l'eco della parola *il y a*. "Ecco senza dubbio l'ultima parola", pensai ascoltandoli. Ma la parola *il y a* era ancora sufficiente a rivelare le cose [...]».

<sup>296</sup> E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 103.

<sup>297</sup> M. BLANCHOT, *Notre compagne clandestine* in AA.VV., «Textes pour Emmanuel Lévinas», Jean-Michel Place, Paris, 1980 p. 86 da cui cito: «L'*il y a* è una delle proposte più affascinanti di Lévinas: anche la sua tentazione, come il rovescio della trascendenza non distinto da essa, che si può descrivere in termini di essere, ma come *impossibilità* di non essere [...] questa parola [...] è infatti anche il movimento di rifiutarsi le risorse dell'essere come luogo e luce: dono forse della letteratura [...] promessa [...] di illuminare l'oscuro di ogni parola, ciò che in essa sfugge alla rivelazione e alla manifestazione: ancora traccia della non-presenza, opacità della trasparenza». Si confronti anche: ID., *De Kafka à Kafka*, op. cit., nota di p. 47: «Nel suo libro *De l'existence à l'existant*, Emmanuel Lévinas ha messo in "luce" sotto il nome di *il y a* questa corrente anonima ed impersonale dell'essere che precede ogni essere, l'essere che è già presente nel seno del dissolvimento, che nel fondo dell'annientamento ritorna ancora ad essere come la fatalità dell'essere, il niente come l'esistenza: quando non c'è niente, c'è dell'essere [...]». Si confrontino

affermazioni di chi vede nel neutro blanchotiano l'*il y a* lévinasiano e viceversa, in una perfetta corrispondenza.

Sicuramente, entrambi partono da una medesima esperienza, quella della notte, vissuta dall'uno come orrore, brusio incessante, dall'altro come la profondità più oscura, l'abisso dove tutto viene meno. Inoltre, sia l'*il y a* che il neutro non aprono su nulla, solo paesaggi desolati e corridoi deserti; non offrono nulla, sono sterili, anche per questo diversi dall'*es gibt* heideggeriano.

Eppure, crediamo, è precisamente nell'interpretazione dell'essere heideggeriano e nelle diverse soluzioni che propongono ad esso che le due nozioni differiscono. Sulla scorta di un suggerimento di J. Rolland, il problema risiede effettivamente nel fatto che essere e comprensione dell'essere, in Heidegger, vanno insieme. Ma, se questa comprensione per Lévinas rappresenta la cifra di un rimando, di un invio dell'Esser-ci all'essere, ebbene questa stessa comprensione per Blanchot ci separa dal neutro. Il *Sein* heideggeriano, proprio quello che Lévinas combatte dalla prima all'ultima pagina della sua opera avrebbe potuto *predisporci* al neutro. *Avrebbe* potuto ma non è così e l'essere heideggeriano, quello che Lévinas definisce il Neutro, per Blanchot non fa che nascondere il neutro stesso<sup>298</sup>. Per questo motivo, come abbiamo accennato sopra, risulta alquanto ambiguo allora il riferimento che Lévinas fa a Blanchot in *Totalité et infini*:

---

anche queste affermazioni contenute in ID., *L'écriture du desastre*, op. cit., pp. 108 e 178: « [...] “il y a” che non è né essere né niente [...] l'*il y a*, in tanto che neutro [...] “niente è ciò che c'è” [...]. Per quanto mi riguarda, intendo l'irrevocabile dell'*il y a* come il vano mareggiare, che si distende, si ritrae, che traccia e cancella, di essere e nulla, rollanti al ritmo dell'anonimo».

<sup>298</sup> Si confronti M. BLANCHOT, *L'Amitié*, op. cit., p. 249. Si confronti anche A.L. SCHULTE-NORDHOLT, op. cit., p. 361: «Giungiamo alla differenza più importante tra il neutro e l'essere heideggeriano. Dal momento che la verità per Heidegger è svelamento (“aletheia”), l'essere (pensato come apertura, donazione dell'essere, luce, presenza) è verità dell'essere, dispiegamento della verità. Certo, non bisogna dimenticare che questa verità in Heidegger si realizza come non-verità, come dissimulazione, indietreggiamento o “oblio” dell'essere. [...] svelamento e velamento, verità e non-verità sono cooriginari [...]. Tuttavia, Blanchot non sembra molto convinto di questa contemporaneità: per lui, la verità come svelamento, luce, presenza ha un certo primato in Heidegger [...]. Dunque, ciò che separa l'essere dal neutro è il primato dello svelamento, nella verità dell'essere, così come la concepisce Heidegger». Ma si confronti anche pp. 359-365. Sul confronto Lévinas-Blanchot si veda anche: R. RONCHI, *La realtà e la sua ombra* in «La Nuova Corrente» gennaio-giugno 1985, pp. 77-104; A. PONZIO, *Il linguaggio in Blanchot. Dialogo di intrattenimento* in *ibidem*, pp. 123-142.

«Abbiamo così la convinzione di aver rotto i legami con la filosofia del Neutro: con l'essere dell'ente heideggeriano la cui neutralità impersonale è stata così ben messa in luce dall'opera critica di Blanchot [...]».<sup>299</sup>

Inoltre, mentre l'*il y a* inteso come esperienza dell'essere puro fa riferimento ad una situazione che ci chiude da ogni parte, che ci soffoca e dalla quale, utilizzando il lessico lévinasiano, occorre evadere, con il neutro siamo *già* fuori. E se Lèvinas ci conduce a interrogarci su *come* uscire, Blanchot non ne avverte per niente l'esigenza. Come nota M. Zarader, abbiamo a che fare con un'esperienza che è vissuta «in un caso come chiusura [...] nell'altro come espulsione»<sup>300</sup>. Sicuramente, in entrambi l'*il y a* e il neutro funzionano, come abbiamo visto, allo stesso modo di un'epochè poiché mettono tra parentesi tanto il soggetto quanto l'oggetto e questa epochè è attuata in modo talmente radicale che è impossibile seguire il metodo fino in fondo e fare ritorno per riappropriarci del mondo e di noi stessi. Come l'*il y a*, anche il neutro fin dal suo primo apparire si riferisce all'essere, ma da *Lo spazio letterario* a *L'infinito intrattenimento* si assiste ad un cambiamento di registro lessicale: mentre nella prima raccolta il riferimento al neutro è posto ancora in termini heideggeriani – simulazione/dissimulazione dell'essere – (cosa che non accade per l'*il y a*), man mano esso assumerà tratti distintivi autonomi fino a rappresentare ciò che sfugge ad ogni possibile presa di senso, senza che questo sfuggire rimandi ad un qualunque senso possibile. Così, sia il neutro che l'*il y a* sospendono il senso ma se in Lèvinas questa sospensione è funzionale all'uscita, per sottrarsi all'essere, per mettere in scacco l'essere, in Blanchot essa è una conseguenza inevitabile, anzi, come afferma M. Zarader, è una “conquista”<sup>301</sup>. Forse, per questo motivo per Blanchot l'unica cosa che resta da fare è l'essere esposti al neutro, non voltargli le spalle, ma accoglierlo.

---

<sup>299</sup> E. LÉVINAS., *Totalità e infinito*, op. cit., p. 306.

<sup>300</sup> M. ZARADER, *op. cit.*, p. 192.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 195.

Ma, se il neutro mette in discussione anche noi; se il soggetto di fronte alla notte e al fuori si trova nelle condizioni di chi fa esperienza e si perde in essa «e non è più lì per portare testimonianza della sua perdita»<sup>302</sup>, se si ritrova impotente, *chi* è in grado di accogliere il neutro? Chi può ancora assumere qualcosa se *tutto è sparito*? Possiamo ancora parlare di un chi?

Anche la risposta a questa domanda determina, come vedremo, la separazione tra l'*il y a* e il neutro.

### III CAPITOLO

#### *LA SOGGETTIVITÀ IN QUESTIONE*

---

<sup>302</sup> M. BLANCHOT, *La part du feu*, op. cit., p. 219. Si confronti anche M. ZARADER, *op cit.*, pp. 123-124: «Il soggetto esposto all'esperienza del fuori si coglie privato di tutte le sue possibilità: letteralmente, egli non *può* niente. [...] In primo luogo [...] è senza potere su *ciò* che gli capita : il fuori si impone, lo sommerge, lo deborda. Ma questa assenza di potere è relativa poiché resterà sempre al soggetto questa risorsa (minimale e infinita) di essere colui *al quale* il fuori si dona [...]».



*CORO: Molti sono i prodigi e nulla è più prodigioso  
dell'uomo, che varca il mare canuto sospinto dal vento  
tempestoso del sud, fra le ondate penetrando che infuriano  
d'attorno [...]*

*E apprese la parola e l'aereo pensiero  
e impulsi civili e come fuggire i dardi degli aperti geli e  
delle piogge.*

*D'ogni risorsa è armato, né inerme mai verso il futuro si  
avvia:*

*solo dall'Ade scampo non troverà;*

*ma rimedi ha escogitato a morbi immedicabili.*

*Scopritore mirabile d'ingegnose risorse,  
ora al bene ora al male s'incammina [...].*

*(Sofocle, Antigone)*

### *Lévinas e la soggettività come sostituzione*

Nel nostro percorso che ha messo a confronto Lévinas e Blanchot è interessante notare come anche nella considerazione sulla soggettività le riflessioni dei due pensatori a livello iniziale sembrano perseguire lo stesso intento, essi sembrano a tal punto vicini che potremmo dire che mentre nell'uno assistiamo ad un passaggio da una nozione di soggettività intesa ancora come pura manifestazione della potenza dell'io ad una intesa come

radicale passività, mostrantesi all'accusativo, passaggio dall'io al me, in Blanchot avremo un passaggio dall'io all'*il*. Questo apparentemente perché, come avevamo accennato, mentre in Lévinas si assisterà ad una volontà tenace di uscire dal non senso dell'*il y a*, anche a costo di abbandonare i sentieri percorsi dai suoi maestri per fondare un'etica attraverso il ricorso ad un nuovo impianto; per quanto riguarda Blanchot, in una perfetta coerenza con le tesi iniziali, non solo non vi è alcuna esigenza di “costruire” un pensiero morale, ma non è concesso neppure alcun *escamotage*, alcuna via di fuga o di salvezza da ciò che egli definisce il senso assente. Viste le premesse decostruttive di entrambi si affacciavano soltanto due conclusioni possibili: o il superamento di questa situazione attraverso un *salto*, un riferimento a delle categorie che tentano di sottrarsi anche al sostrato fenomenologico, ritenuto insufficiente, con un notevole sforzo di creare un nuovo linguaggio, dei nuovi punti di riferimento che tagliano netto con la tradizione filosofica precedente ma che hanno comunque bisogno di ricorrere ad essa, dando luogo in questo modo ad un'ambiguità non facilmente risolvibile e che non affronteremo. Oppure, portare fino all'estremo le proprie tesi di partenza anche se queste risultano insostenibili, anche se non poggiano su nulla, cioè non fanno affidamento su nulla: E. Severino nel suo ultimo libro *Il muro di pietra* nota come per Lévinas «la realtà è aperta verso l'infinito [...] mentre per Blanchot [...] è aperta verso il niente»<sup>303</sup>, ma sostituirei il termine “niente” con ignoto, che non ha alcuna connotazione preliminare, né positiva, né negativa. Tuttavia, si pone per noi un interrogativo: è possibile seguire Blanchot fino alla fine?

Occorre, partendo da Lévinas, ritornare all'analisi de *De l'existence à l'existant* perchè qui si trova abbozzata la prima forma, potremmo dire, della soggettività che verrà poi limata fino a perdere del tutto i suoi tratti iniziali.

---

<sup>303</sup> E. SEVERINO, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano, 2006, p. 142.

Nell'insonnia, che Lévinas utilizza come metafora, come descrizione fenomenologica, si manifesta in maniera chiara la nostra impossibilità di sfuggire all'anonimo brusio dell'essere: si veglia e non c'è nulla da fare. Lévinas si rende ben presto conto che riferendosi ad una "esperienza" in cui si assiste alla sparizione dell'io, del soggetto, di ogni cosa, è improprio utilizzare il termine fenomeno e dunque poggiarsi sulla fenomenologia<sup>304</sup>.

In ogni caso, anche l'insonnia presenta gli stessi caratteri dell'*il y a*. La veglia qui non è intesa come l'attenzione rivolta da una coscienza vigile nei confronti di ciò che la circonda, al contrario la «coscienza del soggetto pensante [...] è precisamente la rottura dell'insonnia dell'essere anonimo, la possibilità di "sospendere" [...] di avere un rifugio in sé per ritirarsi dall'essere [...]»<sup>305</sup>, la veglia è anonima, nel senso che nessuno veglia. L'insonnia, ma anche le descrizioni della fatica e della pigrizia contenute in *De l'existence à l'existant*, sono una sorta di esperienza in bilico tra il suo mantenersi così come sono e il loro interrompere che giunge dall'esterno; esperienza in bilico tra l'essere (ma potremmo anche dire esistenza) ed esistente<sup>306</sup>. Il sorgere della coscienza è ciò che rompe questo brusio, è ciò che interrompe l'insonnia. L'insonnia come manifestazione dell'*il y a* implica non solo il venir meno di ogni oggetto, ma anche di ogni soggetto che non può più ripiegarsi su se stesso, abbandonarsi a sé e dormire: l'insonnia erode man mano il tranquillo guscio dove potevamo rifugiarci, frantuma la possibilità di un luogo dove la coscienza poteva essere posizione

---

<sup>304</sup> Si confronti E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 112: «L'affermazione dell'anonima vigilanza oltrepassa il *fenomeno* che presume già un io, sfugge di conseguenza alla fenomenologia descrittiva. La descrizione utilizza qui dei termini di cui tenta appunto di superare la consistenza: essa mette in scena dei *personaggi* mentre *l'il y a* è il loro svanimento. Indice di un metodo in cui il pensiero è invitato al di là dell'intuizione».

<sup>305</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>306</sup> Sarebbe interessante mettere a confronto le analisi sulla stanchezza condotte da Lévinas in *De l'existence à l'existant*, op. cit., pp. 15-52, con le affermazioni di Blanchot sulla stanchezza appunto, questo «stato non possessivo che assorbe senza mettere in questione», contenute in *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., pp. XI-XXVI. Si confronti anche F. SOSSI, *L'esperienza-limite dell'evasione. Nota su Lévinas e Blanchot*, op. cit., in particolare pp. 214-215. Cito da p. 214: «La fatica prevale sulla stanchezza [...]: l'io non si assume, non recupera il ritardo, non è puntuale. Non è in quel punto che, incatenamento, è anche, contemporaneamente, base, rifugio, coscienza. La fatica non si trasforma in stanchezza per sprofondare poi nel sonno che è la coscienza, libertà e oblio certo illusori, ma che comunque costituiscono l'attimo di un brevissimo riposo. Si è esposti, privi della copertura del sé».

saldamente installata, il luogo come base, come fondamento appunto per la coscienza che in questo modo si presenta come l'affermazione di una posizione. È interessante notare come anche Blanchot, indubbiamente influenzato dalle letture di Lévinas, abbia riservato alcune sue riflessioni proprio alla veglia, vedendo, nel legame con la notte, il suo carattere anonimo. Nessuno, nella veglia, è lì per assumerla, solo per *patirla*, ma già nell'impossibilità, seppure nella passività, di dire io perché la veglia «è senza inizio né fine. Vegliare è al neutro. “Io” non veglio: si veglia, la notte veglia, sempre ed incessantemente [...]. Chi veglia? Precisamente, la domanda viene scartata dalla neutralità della veglia. Vegliare non è il potere di vegliare in prima persona, non è un potere, ma l'assalto dell'infinito senza potere [...]»<sup>307</sup>. Anche ne *Lo spazio letterario*, parlando della notte e della sua distinzione dall'*altra* notte Blanchot riservava alla prima un luogo dove dormire, laddove il dormire è inteso come «atto significativo della nostra vigilanza [...]. Io dormo, sono io che dormo e nessun altro [...]»<sup>308</sup>. Il sonno, questo *balsamo* per tutti gli uomini, indica una fiducia, una forte unione con il mondo che non rinneghiamo e con noi come soggetti che continuano ad affermarsi<sup>309</sup>. Il sonno è ciò che ci coglie intimamente raccolti presso un luogo, stabilmente fermi in una posizione: dove dormo «[...] io mi fisso e fisso il mondo. [...] Là dove dormo, la mia persona non è soltanto situata, ma è questo luogo stesso [...]»<sup>310</sup>. Con l'insonnia, tutto questo è messo in discussione: per Blanchot ogni esperienza viene meno ed anche

---

<sup>307</sup> M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 82.

<sup>308</sup> ID., *Lo spazio letterario*, op. cit., pp. 232-233. Cito ancora da p. 232: «Che noi siamo capaci di di ritrarci dal rumore quotidiano, dalla preoccupazione quotidiana, da qualsiasi cosa, da noi e anche dal vuoto, una siffatta capacità è il segno del nostro controllo, una prova completamente umana del nostro sangue freddo. Bisogna dormire, ecco la parola d'ordine che la coscienza si dà, e il comando di rinunciare al giorno è una delle prime regole del giorno».

<sup>309</sup> Si confronti sempre ID., *Lo spazio letterario*, p. 233: «[...] il mio sonno è la realizzazione di questa fiducia, l'affermazione di questa fede. È un attaccamento, nel senso patetico del termine: io mi attacco, non come Ulisse all'albero della nave con i legami dai quali vorrei in seguito liberarmi, ma con un'intesa che esprime l'accordo sensuale della mia testa con il cuscino, del mio corpo con la pace e la felicità del letto. Mi ritraggo dall'immensità e dall'inquietudine del mondo, ma per darmi al mondo, trattenuto, grazie al mio “attaccamento”, nella verità sicura di un luogo limitato e fermamente circoscritto. Il sonno è questo interesse assoluto con cui mi garantisco del mondo a partire dal suo limite, e, prendendolo dal suo lato finito, io lo afferro tanto fortemente che esso sta, mi depone e mi riposa».

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 233.

colui che può viverla, perché nell'insonnia, come dicevamo, nessuno veglia, solo la «[...] notte senza tenebre, gravata dall'assenza del mondo [...]»<sup>311</sup>. E se in Blanchot la riflessione sull'insonnia rimarrà invariata dai saggi de *Lo spazio letterario* fino a *La scrittura del disastro*, in Lévinas si assisterà, invece, ad un cambiamento di registro nei confronti dell'insonnia e le riflessioni in *De l'existence à l'existant*, abbozzate sotto forma di annotazioni sparse, saranno riprese ed ampliate in *Le Temps et l'autre* ed occorrerà distinguere tra le iniziali analisi in cui l'insonnia viene considerata come l'*il y a*, ovvero come la presenza irremissibile dell'essere che non lascia riposare, che agita e scuote il soggetto che sorge inizialmente come ipostasi, da quella che sarà sviluppata negli anni '70, in particolar modo in *De Dieu qui vient à l'idée* e in *Dieu, la mort et le temps* dove, soprattutto in quest'ultimo, possiamo leggere l'*elogio* dell'insonnia. Inoltre, rispetto a *De l'existence à l'existant* in *De Dieu qui vient à l'idée* non è in gioco, in opposizione all'insonnia, la veglia quanto piuttosto la coscienza<sup>312</sup>, ma procediamo con calma.

Il risveglio, così come ci viene presentato nel testo del 1982, è presentato sotto l'aspetto di ciò che viene ad interrompere il mio sonno: esso non è uno stato d'animo, né l'incapacità di un soggetto di restare a riposo, ma al contrario pone l'accento su questo scuotimento che all'interno dello Stesso, lo agita e lo colpisce. Indubbiamente, questo slittamento da veglia anonima al percuotimento, al *battito*, presuppone già come punto di partenza Autrui: solo avendo posto le basi in *Autrement qu'être* (le cui tracce sono già in qualche modo visibili in *Le Temps et l'autre*) dell'Alterità che rompe la tranquilla ed inglobante attività dello Stesso, che possiamo comprendere qui

---

<sup>311</sup> ID., *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 87: «[...] una tale veglia non consente né risveglio, né sonno, [...] essa lascia il pensiero senza segreti, privo di ogni intimità, corpo assente, esposto a superarsi, senza che cessi l'incessante, lo scambio del vivo senza vita e del morire senza morto, là dove l'intensità più lieve non elimina l'attesa, non mette fine alla dilatazione infinita».

<sup>312</sup> Uno dei capitoli di *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris (1982) 1998, tr. it. *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1986, reca come titolo "Dalla coscienza alla veglia" (pp. 34-61 della versione francese). Occorre notare, inoltre, che i termini *vigilance*, *éveil*, *réveil*, sono utilizzati come sinonimi, sebbene i primi due facciano riferimento ad un'attività più lucida rispetto all'ultimo: essi infatti, indicano uno stare in guardia che un semplice risveglio non implica.

la tematica del risveglio: esso è qui pensato come Altro *nello* Stesso, laddove *in* non indica un'adeguazione tra i due termini, una compenetrazione, ma è la cifra del loro inassorbibile scarto. Ma la concezione del risveglio, sebbene di origine husserliana, come lo stesso Lévinas nota nelle pagine de *De Dieu qui vient à l'idée*, non sembra mettere in discussione l'asserzione fenomenologica che affermava che ogni coscienza è sempre coscienza intenzionale? Come può allora verificarsi qualcosa che mette in questione le basi di questa stessa struttura? Nella definizione della coscienza come coscienza di qualcosa, come coscienza che comprende ogni possibilità, non vi è anche quella di potersi ritirare, di poter dormire? In effetti, come nota H. Wybrands, la coscienza comporta anche questa dimensione di ritiro, seppur insicura: «la sua possibilità di dormire, il suo fatto elementare di riposare è l'inverso indispensabile della sua attività diurna. [...] Ma riposo già precario, già spiato dall'insonnia [...]»<sup>313</sup>. Anche in questo caso, per Lévinas, la fenomenologia deve essere abbandonata perché risulta insufficiente, o per meglio dire, incompatibile con le soluzioni da lui proposte.

In effetti, in *Le Temps et l'autre*, il filosofo si chiede se l'io, qui ancora libertà che può esercitarsi su tutto ciò che lo circonda, non è questa possibilità di sottrarsi all'insonnia caratterizzata come veglia impersonale. Anche in *Dieu, la mort et le temps* la veglia è ancora anonima, altrimenti dovremmo presupporre una coscienza in grado di volgersi verso ciò che *si* veglia. Tuttavia, ed in ciò a nostro avviso consiste lo scarto rispetto non solo a Blanchot ma anche alle considerazioni di *De l'existence à l'existant*, in luogo di concentrarsi su una mancanza di ogni riferimento, per Lévinas occorre pensare ad una struttura diversa da quella proposta dalla

---

<sup>313</sup> H. VALAVANIDIS-WYBRANDS, *Veille et il y a* in «Exercices de la patience» n° 1, Obsidiane, Paris, 1981, p. 57. Cito ancora: «Un risveglio, dunque, più antico della coscienza che non sarebbe veglia, luce perché appoggiata ad una possibilità di sonno, ad una notte. È dal fondo di questa notte, come da dietro questo sonno che un'altra voce, un'inquietudine più originale – pre-originaria – risalirebbe alla superficie per sconvolgere il suo riposo».

fenomenologia, «ad un'apertura anteriore all'intenzionalità, apertura primordiale che è impossibilità di sottrarsi in sé: un'insonnia»<sup>314</sup>. È per questo motivo che qui l'insonnia indossa le vesti di una meta-categoria (sottolineando tutto il valore del *meta*) che in luogo di fungere da modello per descrivere le diverse manifestazioni, i diversi gradi anche della coscienza, attraverso cui i termini di una relazione (in questo caso, lo Stesso e l'Altro) possono essere ricondotti reciprocamente, questo modello resta intatto pur nella sua *gravità*, mostrando che ciò che mi tiene sveglio – altro da me, estraneo a me – non può essere assorbito in nessun modo, ma è lì per inquietarmi, non all'esterno, ma al *mio* stesso interno. Così, l'insonnia «è inquietata nell'intimo della sua uguaglianza formale dall'Altro che denuclea tutto ciò che, in essa, diviene nucleo come riposo, presenza sonno – tutto ciò che si identifica. L'insonnia è la lacerazione di questo riposo dell'identico»<sup>315</sup>, essa è qui intesa dunque come estrema *denucleazione*. Altro nello Stesso: l'altro che fa rabbrivire lo stesso, che fa in modo che esso non trovi pace, che non vi sia acquietamento per la coscienza. Qui, rileviamo uno dei maggiori capovolgimenti del pensiero lévinasiano: laddove l'insonnia, nelle analisi iniziali, era una delle descrizioni, delle metafore dell'*il y a*, qui diviene una modalità attraverso cui il senso si dispiega: lo stesso filosofo, del resto, commentò questa radicale mutazione avvenuta nel corso di trent'anni<sup>316</sup> e che interesserà, come vedremo tra breve, anche la stessa nozione di *il y a*. R. Ronchi notava in questa *metamorfosi* un'abile e magistrale mossa attuata dal filosofo per cui «il vero colpo di mano nella strategia lévinasiana di evasione dall'essere non consiste dunque nel combattere su un terreno aperto l'avversario, quanto piuttosto nell'eleggerlo astutamente, attraverso un impercettibile ma capitale slittamento di senso, a paradigma di una salvezza possibile. [...] L'insonnia

---

<sup>314</sup> E. LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1993, tr. it. *Dio, la morte e il tempo*, di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano, 1996, p. 280.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>316</sup> Si confronti: ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 51, nota 24.

[...] può dunque significare ad un tempo sia “eticamente” il per-Altri della responsabilità, sia “nichilisticamente” il non senso di una traccia indecifrabile»<sup>317</sup>. Ma, al di là di questa visibile ambiguità, più che ad un’esigenza di salvezza, come parla Ronchi, attribuirei siffatta trasformazione alla necessità, nel tentativo di fondare un’etica, di trovare delle nuove categorie di riferimento, passando al vaglio di una critica serrata tutto, anche le precedenti analisi, allo stesso modo in cui nel vortice senza fondo del dubbio metodico Cartesio era passato a mettere in discussione ogni certezza raggiunta nel campo della conoscenza.

In ogni caso, come dicevamo, anche l’*il y a* subirà una tale critica e torsione: è questo il senso dell’interrogativo di H. Wybrands che nel suo lucido saggio si chiede se «la destinazione ultima dell’essere è, in fin dei conti, di presentarsi compreso, inglobato da una coscienza oppure, entrandovi di forza, come un altro inassumibile – di *svegliare* la coscienza»<sup>318</sup>. Ma vediamo come avviene questa torsione che ci sembra poi passaggio obbligato per la nuova soggettività.

L’*il y a* inteso come pura verbalità, viene interrotto inizialmente dall’apparire di un sostantivo: per descrivere ciò, Lévinas fa ricorso all’ipostasi ovvero all’avvenimento «attraverso il quale l’atto espresso da un verbo diveniva un essere designato da un sostantivo»<sup>319</sup>. Possiamo affermare che l’ipostasi è il primo gradino dell’impalcatura della nuova soggettività lévinasiana, così come viene costruendosi a partire dalla distruzione operata dall’*il y a*: l’ipostasi è ciò che sospende l’*il y a*, l’essente che si distacca dall’incessante scorrere dell’esistere si afferma, si pone. Nel fluire anonimo (qui potremmo dire perché senza nome) del verbo essere, appare un nome, un sostantivo – l’*essente* – che va ad interrompere questa neutralità: il verbo in questo modo perde ogni suo potere, divenendo un attributo di questo

---

<sup>317</sup> R. RONCHI, *L’interpretazione come salvezza. Nota “sul” Blanchot di Lévinas*, op. cit., pp. 198 e 201, si confronti inoltre ID., *Bataille, Lévinas, Blanchot*, Spirali, Milano, 1985.

<sup>318</sup> H. VALAVANIDIS-WYBRANDS, *Veille et il y a*, op. cit., p. 58.

<sup>319</sup> E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l’idée*, op. cit., p. 141.



essente, colui che è, soggetto del verbo essere, colui che può dire “io sono”<sup>320</sup>. Sicuramente, qui ci troviamo di fronte ad alcuni interrogativi il primo dei quali è: come è possibile che dopo una riduzione così radicale come quella che ha dato come risultato *l’il y a*, appaia improvvisamente l’ipostasi, la prima forma di coscienza? Perché appare? Non abbiamo alcun passaggio, né possiamo rintracciare delle avvisaglie che giustifichino questo avvenimento. Ma, come Lévinas stesso affermerà in *Le Temps et l’autre* «non esiste fisica in metafisica»<sup>321</sup>.

In ogni caso, l’ipostasi è una prima tappa di questo percorso: «In *De l’existence à l’existant* il mio sforzo consisteva a ricercare l’esperienza di una via d’uscita a questo “non senso” anonimo. A partire dal *qualcosa* posto in lui stesso e che in questo libro chiamo l’ipostasi. Uscire dall’anonimato dell’essere – dall’*il y a* – attraverso gli essenti; attraverso il soggetto latore e padrone dell’essere [...]»<sup>322</sup>. L’ipostasi è fin dal suo primo apparire identità di sé a sé, l’essere a casa propria – *chez lui* – che in *Totalité et infini* diventerà espressione dell’egoità<sup>323</sup>, un soggiornare presso di sé più intimo rispetto al soggiornare presso il mondo. Ciò che caratterizza maggiormente l’ipostasi è la solitudine che non deve intendersi come isolamento ma come «unità indissolubile tra l’esistente e la sua opera d’esistere»<sup>324</sup>: essa non è legata a nessun sentimento di sfiducia, di sconforto, di malessere insomma. Al contrario, rivendica *fierezza*, e mostra il tratto eroico dell’esistente che riesce a prevalere, a stagliarsi sul piano dell’esistere; interpretata in termini positivi, la solitudine è così impadronimento, potere di cominciare, di partire da sé. Tuttavia, secondo Lévinas, questo tratto eroico è solo una maschera perché nasconde il lato tragico, l’alto prezzo da pagare, vale a dire il non poter sfuggire a se stessi. Infatti, la coscienza è presenza a sé, presenza

---

<sup>320</sup> Da p. 141 di *De l’existence à l’existant* cito: «Qualcuno esiste che assume l’essere, ormai il *suo* essere».

<sup>321</sup> ID., *Le Temps et l’autre*, op. cit., p. 31.

<sup>322</sup> F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, op. cit., pp. 90-91.

<sup>323</sup> Occorrerebbe confrontare infatti questa problematica con l’intera seconda sezione di *Totalité et infini*.

<sup>324</sup> E. LÉVINAS, *Le Temps et l’autre*, op. cit., p. 22.

possibile mediante il ricorso alla rappresentazione, movimento di appropriazione perché tutto ciò che passa, che scorre via può essere invece trattenuto, ricordato e ricondotto così, qui ed ora. Il filosofo lituano-francese mediante l'immagine dell'ombra – ciò che ci segue costantemente, ciò che fedelmente ci segue dappertutto – rende efficacemente questo legame. L'ipostasi, seguendo le indicazioni di J. F. Courtine, è ancora una figura pre-etica: essa è chiusa nella sua solitudine, senza altra preoccupazione che per se stessa, tutta rivolta, nella sua intenzionalità, verso il godimento, godimento nel quale sono solo, *innocemment* solo ed egoista<sup>325</sup>. Possiamo forse affermare che l'ipostasi, intesa come solipsismo, è ancora la riproposizione del *solus ipse* husserliano per il quale «tutto ciò che è per me può attingere il suo senso d'essere esclusivamente da me stesso, ossia dalla mia sfera di coscienza»<sup>326</sup>. In ogni caso, l'identità di cui parla Lévinas, attraverso una forzatura tuttavia rispondente alle esigenze del testo, è interpretata in termini di incatenamento dell'io a se stesso. Letta in questi termini, l'ipostasi presuppone in ogni caso un ritorno all'*il y a*: «L'esistere senza esistente che chiamo *il y a* è il luogo dove si produrrà l'ipostasi»<sup>327</sup>. Quello che umanamente e tragicamente ci caratterizza è di essere per sempre con noi stessi definitivamente in una perfetta corrispondenza: ovunque vada, con chiunque sia resta il fatto che non posso disfarmi di me stesso<sup>328</sup>. Ma laddove questa perfetta corrispondenza potrebbe essere il punto di forza di tale soggettività che non ha da rendere conto a nessuno oltre che a se stessa, Lévinas vi legge una pesantezza perché siamo ancora sul piano dell'essere. Tuttavia, questa identità, intesa come un viaggio il cui inizio coincide con la

---

<sup>325</sup> È interessante notare come la prima “forma” di alterità che andrà poi a spezzare la solitudine dell'io sorge all'interno della dimora, vale a dire nel luogo privilegiato dove l'io è *chez lui*: ci riferiamo alla figura del femminile che, abbozzata in *Le Temps et l'autre* assumerà in *Totalité et infini* (nella fenomenologia dell'eros) un ruolo determinante. È sempre J. F. Courtine ad aver posto l'accento sulle diverse figure dell'alterità quali la morte, il femminile, il figlio, il prossimo, tutte diverse da Autrui.

<sup>326</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 166.

<sup>327</sup> E. LÉVINAS, *Le Temps et l'autre*, op. cit. p. 28.

<sup>328</sup> È anche questo il senso dei più volte citati versi della Fedra di Racine che sembra richiamare molto quelli del Salmo 138. Sarebbe inoltre interessante leggere l'incatenamento dell'io a se stesso con la tematica, all'interno dei testi lévinasiani, della corporeità.

fine, come in un percorso in cui occorre ripercorrere a ritroso il cammino fatto, è richiesta, è necessaria per uscire dall'*il y a*<sup>329</sup>. L'ipostasi è così la considerazione di un esistente che non ha ancora a che fare con il mondo: potremmo dire, azzardando un'ipotesi, che così come l'*il y a* era la descrizione di un'esistenza senza esistenti, così l'identità assoluta può essere letta come la manifestazione di un esistente senza esistenza, se intendiamo quest'ultima come essere nel mondo e questo essere nel mondo come l'essere a contatto con ciò che caratterizza il *nostro* modo di esistere. Tuttavia, è pur vero che nell'analisi del rapporto esistere-esistente Lévinas nota come l'identità non è un movimento immediato ma deve essere considerato soltanto per mezzo di un passaggio attraverso le cose, o per meglio dire gli alimenti, distinti dai meri oggetti, ma per non allontanarci dal nostro percorso qui non prenderemo in considerazione questo problema<sup>330</sup>. Mentre «nell'identità pura e semplice dell'ipostasi, il soggetto si impantana in se stesso, nel mondo, in luogo del ritorno a sé, vi è “rapporto con tutto ciò che è necessario per essere”»<sup>331</sup>.

Ma, come è possibile allora che la coscienza, attraverso il suo primo grado dell'ipostasi, sia ciò che consente di uscire dall'essere, ciò che determina la sua sospensione, ma allo stesso tempo anche ciò che ne permette nuovamente l'apparire? Come ha mostrato bene P. Ciglia, in un primo momento, la coscienza sembra distinguersi più per la sua capacità e possibilità di dormire che di vigilare, per cui la soggettività nel suo primo

---

<sup>329</sup> A questo livello, le analisi di Lévinas de *Le Temps et l'autre* leggono nell'ipostasi l'avvenimento del presente che va ad aprire una breccia nella trama dell'essere, sebbene egli tenda poi a sottolineare che per presente qui non si intende il tempo, «Porre l'ipostasi come presente non è ancora introdurre il tempo nell'essere» (p. 32). Il presente in questo caso è una *funzione* dell'esistere che sorge nello stesso istante in cui il verbo diviene sostantivo. Infatti, se il presente presupponesse una durata dovrebbe ipotizzare anche qualcosa/qualcuno da cui esso trarrebbe inizio o qualcosa/qualcuno che comunque lo precede. Il presente qui inizia con l'ipostasi ed in questo cominciamento – nell'io che è – risiede la sua libertà.

<sup>330</sup> Si confrontino a questo proposito le pp. 51-54 di *Le Temps et l'autre*. Cito in particolare le pp. 51-52: «Così nell'istante stesso della trascendenza del bisogno, ponendo il soggetto di fronte agli alimenti, di fronte al mondo come alimento, essa gli offre una liberazione rispetto a se stesso. Il mondo offre al soggetto la partecipazione all'esistere sotto forma di godimento, gli permette di conseguenza di esistere a distanza da sé. È assorbito nell'oggetto che esso assorbe, e conserva tuttavia una distanza nei confronti di questo oggetto». Inoltre, come abbiamo sottolineato nel precedente capitolo, l'incatenamento dell'io a se stesso viene considerato nei testi iniziali sotto l'aspetto della materialità.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 46.

apparire può essere considerata come un «porto franco dell'essere [...]». Ma la rottura della compattezza dell'essere [...] non è assicurata dalla durata e l'*il y a* torna a bussare alla porta e a minacciare di chiudere il passaggio aperto dall'io»<sup>332</sup>. Probabilmente, possiamo interpretare il capovolgimento ermeneutico operato nei confronti dell'*il y a*, sulla scorta delle indicazioni di J. Rolland, secondo almeno un duplice registro, lo stesso che Lévinas utilizzava per interpretare il pensiero di Blanchot. Certamente, risulta alquanto inspiegabile come effettivamente da scorrere anonimo, *neutre*, dell'essere questa nozione diventi alla fine una *modalità* della struttura etica, come pur conservando la sua assurdità essa tuttavia *significa*<sup>333</sup>. L'*il y a* permetterebbe questo passaggio alla nuova soggettività perché la investe di un non senso assoluto, irreversibile: esso è un peso «che spoglia la soggettività [...] fino a scoprirla polmone al fondo della sua sostanza, come un puro sopportare suscettibile – e non più capace – di sopportare fino all'insopportabile [...]»<sup>334</sup>. Infatti, affinché la soggettività *sia* sostituzione e possa “trasformarsi” da attività in passività radicale, senza scappatoie, senza possibilità di rifugio, è necessario l'*il y a*: «Per *sopportare* senza compensazione occorre l'eccessivo o nauseante trambusto ed ingombro dell'*il y a*»<sup>335</sup>. La dismisura dell'*il y a* è la dismisura dell'Altro: *traumatismo* che compie il risveglio. Il non senso dell'*il y a* – la sua assurdità – che attraverso il carattere eccessivo minacciava gli esistenti fino a ridurli a mere appendici di quello stesso scorrere, diviene ora tutto il peso dell'alterità che schiaccia la soggettività, non privandola di senso, ma offrendole l'unico senso possibile, quello della responsabilità per il prossimo che è “rappresentata” dalla struttura etica dell'uno-per-l'altro, dove il per (*pour*) è solo un modo, potremmo dire, di intendere “a partire da” (*par*). Oltre il non

---

<sup>332</sup> P. CIGLIA, *Du néant à l'autre. Sur la mort dans la pensée d'Emmanuel Lévinas* in «Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas», Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 154-155.

<sup>333</sup> Si confronti: E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit. Cito da p. 255: «Ma l'assurdità dell'*il y a* – in tanto che modalità dell'uno-per-l'altro, in tanto che subita - *significa*».

<sup>334</sup> J. ROLLAND, *Pour une approche de la question du neutre*, op. cit., p. 36.

<sup>335</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 255.

sensu, «il risveglio il *sensu* dell'*il y a*. *Il y a* come surplus del non senso sul senso, come impossibilità di distaccarsi dall'essere [...] è il solo capace [...] di interrompere il corso naturale della coscienza, il suo movimento intenzionale verso gli essenti, e di investirlo senza tregua in passività»<sup>336</sup>. L'alterità come peso è «[...] sopportata da una soggettività che non la fonda»<sup>337</sup>. Una soggettività che qui è divenuta passività radicale e scandalosa per ogni pensiero.

Ma si potrà allora pensare l'*il y a* come una sorta di Giano? Come aveva colto Blanchot, questa nozione è dunque una *tentazione*, nell'accezione insieme positiva e negativa del termine: essa è l'altra faccia, « [...] un rovescio della trascendenza non distinto da essa, che può essere descritto in termini di essere, ma come *impossibilità* di non essere [...]»<sup>338</sup>.

Cosa può dunque realmente e definitivamente interrompere l'essere, cosa può differenziare l'anonimo scorrere dell'esistenza e sconvolgere, far saltare, le sue granitiche certezze, se la soggettività idealistica, l'io husserliano, anche quello della V Meditazione, sono ancora agli occhi di Lévinas il regno della libertà che ingloba tutto, anche l'Altro, trovandosi in tal modo sulla stessa linea interpretativa di Ricœur?<sup>339</sup> Nemmeno l'Esser-ci

---

<sup>336</sup> H. VALAVANIDIS-WYBRANDS, *Veille et il y a*, op. cit., pp. 61-62. Cito inoltre da p. 63: «Attraverso l'*il y a* come fatalità dell'essere nel fondo della sua libertà, l'intenzionalità si tramuta in passività, inversione che è la dimensione della soggettività etica come scollamento permanente dal rapporto con l'essere [...]. L'*il y a* importa al pensiero: là dove il sonno alle spalle della coscienza, necessario al suo esercizio, è disturbato da una vigilanza anonima ed ostile ad ogni raccoglimento, occorre una veglia alla misura (o alla dismisura) di questa vigilanza o di questa insonnia. La filosofia, pertanto, non può essere né stupore, né comprensione, né ricerca del silenzio perduto. Essa è costretta dall'urgenza di rispondere, di riconoscere prima di ogni ascolto, nella violenza dell'altro che ingombra, un appello, un'assegnazione, più urgente di quella dell'essere [...]».

<sup>337</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 255.

<sup>338</sup> M. BLANCHOT, *Notre compagne clandestine*, op. cit., p. 86. Si confronti anche R. RONCHI, *L'interpretazione come salvezza*, op. cit., p. 201: «Tuttavia questo slittamento ermeneutico, grazie al quale l'*il y a* prende a significare, è problematico. Basta infatti un minimo scarto perché la direzione etica viri in quella nichilistica, la differenza del divino nella differenza dell'essere, l'*al di là* del mondo nell'*al di qua* del "c'è", la serietà dell'esistenza in "commedia divina" e irresponsabilità del gioco».

<sup>339</sup> P. RICEUR nel suo *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne* in «Revue Métaphysique et de Morale», n° 4, 1954, tr. it. a cura di F. Riva *Fenomenologia e rispetto. Fenomenologia ed etica della seconda persona in Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma, 1999, p. 16, manifestava la sua *delusione* nei confronti della fenomenologia, del suo fallimento proprio nell'affrontare la questione dell'altro: «Si può dire che la *Quinta Meditazione* è una scommessa impossibile da vincere [...]. Da una parte, per restare fedele all'idealismo che ha retto la riduzione e la costituzione della cosa, vuole mostrare che l'altro è un "senso" che si costituisce "nella" sfera di appartenenza, in ciò che mi è più proprio [...]. Da un'altra parte, nello stesso momento in cui Husserl

heideggeriano che, coincidendo con il suo proprio inizio « [...] si ritrova così paradossalmente reinsediato in una nuova dimensione di padronanza e il senso che conquista viene a coincidere con questa impresa di padronanza»<sup>340</sup>. Sicuramente, il pensiero di Lévinas farà leva su una nuova nozione di soggettività che non sarà più caratterizzata dalla presenza ma, come afferma G. Bailhache, «dal ritardo [...]. Essa è ossessione, non riposo nella sua personale padronanza, perpetuo mettersi in viaggio, sulla traccia di questo passaggio che è l'avvicinarsi dell'altro [autrui]. L'io prossimo dell'altro [autrui] non è semplicemente installato nella coesistenza, ma nell'inquietudine»<sup>341</sup>.

L'inasprimento delle tematiche di cui ci stiamo occupando avverrà in *Autrement qu'être*: nella nota preliminare del testo Lévinas specifica che l'insieme dell'opera si è formato a partire dal IV capitolo che reca come titolo “La sostituzione” scritto nel 1967. Se *Totalité et infini* si presentava come una *difesa della soggettività*<sup>342</sup> occorre dire che quest'ultima è qui descritta ancora a partire dall'egoità, sebbene sulla scorta di una critica

---

costituisce l'altro “in me” secondo l'esigenza idealista del metodo, intende rispettare il senso che è legato alla presenza dell'altro come un altro diverso da me, come un altro io, che ha il suo mondo, che mi percepisce, si rivolge a me e stringe con me relazioni intersoggettive da cui derivano l'unico mondo della scienza ed i molteplici mondi della cultura». Si confronti anche: I. POMA, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricœur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996. Ci rendiamo conto, inoltre, che occorrerebbe un'analisi dettagliata sulla questione dell'intersoggettività husserliana, così come andrebbero approfondite l'introduzione e soprattutto la ricezione del pensiero di Husserl in Francia grazie non solo a Lévinas e Ricœur, ma anche a Merleau-Ponty, Sartre e Marcel. Per quest'ultimo si confronti: G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, tr. it. a cura di M. Cozzoli *Giornale metafisico 1915-1923*, Abete, Roma 1980; ID, *Notes pour une philosophie de l'amour* in «Revue Métaphysique et de Morale», op. cit., in *Il pensiero dell'altro*, op. cit., pp. 3-11. si confronti, inoltre, de *Il pensiero dell'altro*, op. cit., pp. IX-XIV. Si confronti anche G. GIANNINI, *Scoprire l'altro con Ricœur e Lévinas* in AA. VV., *Lévinas e la cultura del XX secolo*, op. cit., pp. 501-526.

<sup>340</sup> G. LISSA, *Etica delle responsabilità e ontologia della guerra*, op. cit., p. 158. Cito inoltre da pp. 46-47: «egli [Heidegger] pensa la finitezza del soggetto come il luogo nel quale l'essere perviene al proprio disvelamento. Per questo, malgrado intenda la comprensione dell'essere che caratterizza l'uomo, non come atto dovuto alla sua libertà, ma come l'effetto di un'illuminazione provocata dall'essere stesso, finisce con l'assegnare alla soggettività un protagonismo che, seppur diverso, riesce ad essere più grande di quello attribuitogli dalla filosofia idealistica. Strettamente rapportato all'eventualizzarsi dell'essere e della verità, l'esserci è messo in condizioni di trasfigurare la sua finitezza e di proiettarsi, in qualche modo, verso il suo riscatto. Certo, in quanto esserci, esso appare in balia del mondo, gettato, senza averlo deciso, in seno ad esso. [...] L'esserci, che pur proviene da un passato oscuro, da un abisso senza fondo dal quale zampilla, come da un oceano di forze subite, il flusso della sua esistenza, l'esserci che è, per questo “Factizität”, è riportato dall'estasi dell'avvenire [...] a se stesso come scaturigine di potere e di libertà».

<sup>341</sup> G. BAILHACHE, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris, 1994, p. 187

<sup>342</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, op. cit., p. 24.

radicale nei confronti della tradizione filosofica che nel suo complesso ha obliato l'Altro a favore dello Stesso, dell'Identico, dell'Io; ed è pur vero che solo in *Autrement qu'être* la soggettività assumerà le sue caratteristiche definitive. Ed è sempre nel IV capitolo di quest'opera che ritroviamo la nozione di ipostasi, questa volta però attraverso una descrizione che tende a metterla decisamente fuori gioco: definita come *maschera* che l'essere prende in prestito, essa è ciò da cui «emerge sostantivizzandosi la persona, come identità di per se stessa ingiustificabile e in questo senso empirico o contingente, ma resistente nel suo rifugio all'erosione del tempo e della storia [...]»<sup>343</sup>.

Il passaggio ad *Autrement qu'être* non si comprende appieno, crediamo, se si tralasciano le osservazioni che J. Derrida nella sua lucida ricostruzione del pensiero lévinasiano nel saggio *Violenza e metafisica* espone per tentare di chiarire o, perlomeno, di mettere a fuoco alcuni nodi intricati e, in certi casi, la difficile sostenibilità delle soluzioni del medesimo pensiero in relazione soprattutto alla questione dell'alterità (letta nella sua problematica correlazione con la V Meditazione husserliana) che nella sua dichiarata dissimetria, non può non suscitare degli interrogativi perché «[...] l'Altro non può essere assolutamente esterno [...] allo stesso, senza smettere di essere altro e che, di conseguenza, lo stesso non è una totalità chiusa su di sé, una identità che gioca con sé, con la sola apparenza dell'alterità [...]»<sup>344</sup>. Qui, non ci soffermeremo su questa tematica né sulle questioni che essa solleva, del resto già efficacemente chiarite da Derrida come dicevamo, ma sul passaggio che in *Autrement qu'être* coglie la soggettività come

---

<sup>343</sup> ID., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 168.

<sup>344</sup> J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, op. cit., p. 160. Cito ancora da pp. 160-161: «Come potrebbe esserci un “gioco dello Stesso”, se anche l'alterità non fosse già *nello* Stesso, in un senso dell'inclusione che l'espressione *nello*, senza dubbio tradisce? Senza l'alterità *nello* stesso, come prodursi il “gioco dello Stesso”, nel senso dell'attività ludica o nel senso della dislocazione in una macchina o in una totalità organica che *gioca* o che *lavora*? E si potrebbe dimostrare che per Lévinas il *lavoro*, sempre rinchiuso dentro la totalità e la storia, rimane fondamentalmente un gioco». Si confrontino ad ogni modo le pp. 155-179.

sostituzione all'altro<sup>345</sup>. Ma perché questo termine, sostituzione? G. Bailhache affronta questo problema: «Abbandonando la sostanza, Lévinas tenta di pensare la sostituzione: i due termini sono analoghi [...]. *Substare*, “sottostare”, che ha fornito sostanza, e *substituere*, “mettere sotto”, che ha dato sostituzione, designano uno stesso luogo: sotto. [...] Ma il primo designa una permanenza, uno stato fisso e definitivo, una solidità incrollabile [...]. Il secondo un cambiamento di luogo, come un'inversione, una trasformazione, uno scambio»<sup>346</sup>. La soggettività intesa come sostituzione è il venir meno di ogni iniziativa e frantuma ogni schema della coscienza come pura attività, come origine di se stessa, la coscienza che è prima di tutto libertà: «L'io diviene sé, si rivela essere sé, prima di ogni inizio. Il soggetto ha per origine questa preliminare accusa che non scaturisce da alcuna colpa [...]. Il sé designa la soggettività investita e definita dall'altro, inversione del movimento d'essere proprio del *conatus essendi*»<sup>347</sup>. Anche C. De Bauw, proprio a proposito della sostituzione come inversione, nota che è possibile leggere quest'ultima attraverso diversi registri che non riguardano soltanto il cambiamento diretto della soggettività sovrana in passività ma anche le diverse significazioni che assume il termine *envers* (l'Altro), la principale, come si può leggere in *Autrement qu'être*, è la sua trasformazione in *pour l'Altro*<sup>348</sup>. Sebbene Lévinas non faccia menzione del citato saggio di Derrida è innegabile l'influenza che quest'ultimo ebbe: questo spiegherebbe forse anche in parte il cambiamento di linguaggio che intercorre tra *Totalité et infini* e *Autrement qu'être*: il rafforzamento di alcune formulazioni, l'utilizzo dei superlativi e delle espressioni iperboliche che sembrano quasi voler descrivere un movimento che si sviluppa in

---

<sup>345</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., nota preliminare, pagina non numerata: «Riconoscere nella soggettività un'eccezione che guasta la congiunzione dell'essenza, dell'essente e della “differenza”; percepire nella sostanzialità del soggetto, nel duro nucleo dell'“unico” in me, nella mia identità spaiata, la sostituzione all'altro; pensare questa abnegazione, come un'esposizione [...]».

<sup>346</sup> G. BAILHACHE, op. cit., p. 257.

<sup>347</sup> *Ibidem*, pp. 193-194.

<sup>348</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 35. Per quanto riguarda la tematica di *envers*, si confronti: C. DE BAUW, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, OUSIA, Bruxelles, 1997.



altezza come un montare vorticoso, come il gonfiarsi delle onde del mare, gonfiarsi prodotto dalla forza interna, come un rincarare la dose che risulta essere sempre insufficiente.

Per la tradizione filosofica, nota Lévinas, la dignità, la spiritualità, dell'umano risiede nella coscienza, sede del sapere, ma la soggettività che egli vuole descrivere non si lascia definire da questo sapere, non può più essere ridotta allo schema della tematizzazione; non abbiamo più a che fare con un *archè*, con un fondamento, ma con ciò che si presenta *anarchicamente* attraverso, potremmo dire, il significato genuino del termine soggetto, *subjectum*. Non siamo più al cospetto di un movimento che da me va verso l'altro ma è l'altro nella sua estrema exteriorità, che penetra nello stesso e va a colpire il suo nucleo fino a farlo esplodere<sup>349</sup> e a trasformare la dignità in *indegnità*. Abbandonare la nozione di coscienza non significa tuttavia aprire le porte a ciò che viene definito come incosciente, Lévinas, qui, è molto chiaro: le diverse manifestazioni dell'incoscienza tendono comunque a conservare «la struttura del sapere di sé [...]; incosciente che resta gioco della coscienza [...]»<sup>350</sup>. Ma nessuna identità è più qui accettata, nessun punto d'appoggio, ma avviene un'inversione che tramuta l'identità in ipseità, un *esilio in sé*. Ipseità come incarnazione, senza che questo termine richiami un concetto biologico o teologico-cristiano; incarnazione come la scheggia che penetra nella pelle e infastidisce i tessuti, o come ciò che cresce già sotto la mia epidermide, sotto il suo ultimo strato, quello più profondo, ma in entrambi i casi è come una es-posizione della carne fino ai nervi. Situazione paradossale perché è «come se l'unità atomica del soggetto si esponesse all'esterno respirando,

---

<sup>349</sup> Si confronti: E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 159: «Irriducibile alla coscienza, anche se essa lo sconvolge [...] l'ossessione attraversa la coscienza controcorrente, iscrivendosi in essa come un'estranea: come squilibrio, come delirio, che si sbarazza della tematizzazione, sottraendosi al *principio*, all'origine, alla volontà, all'*archè* che si produce in tutto il bagliore della coscienza». J. F. COURTINE ha messo chiaramente in luce la presenza delle diverse figure dell'alterità, all'interno de *Le Temps et l'autre*, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*, nella loro differenza dall'Altro, con la maiuscola, abisso insormontabile che taglia definitivamente i ponti con la fenomenologia.

<sup>350</sup> LÉVINAS E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 163, nota 1

scoprendo la sua ultima sostanza fino alle mucose dei polmoni, e non smettesse di spaccarsi»<sup>351</sup>. Lévinas si muove in direzione di un *altrimenti che essere*, con la ferma intenzione di abbandonare ogni suolo ontologico, facendo leva su nuove “categorie”, prima fra tutte la passività<sup>352</sup>: laddove ci trovavamo di fronte ad una soggettività intesa come *ipertrofia* della coscienza, come forza in espansione che doveva lottare per ottenere il proprio riconoscimento, siamo qui di fronte ad una contrazione che tuttavia non è l’atto di una volontà, ma *disinteresse*. È possibile rintracciare nella passività una sorta di debito nei confronti di una delle possibilità presentata dalla fenomenologia husserliana, specificamente nella coscienza pre-riflessiva, a cui Lévinas si riferirà in termini di *cattiva coscienza*: nello stesso momento in cui la coscienza è diretta verso gli oggetti lo è anche *indirettamente* nei confronti di essa stessa, ma senza intenzionalità, come se esercitasse «un sapere a sua insaputa, [...] un sapere non oggettivante. Essa accompagna tutti processi intenzionali della coscienza [...] senza iniziativa [...] senza mira»<sup>353</sup>. È come se restasse sempre qualcosa che, paradossalmente, riuscisse a sottrarsi alla sua presa, come «se proprio la radice dei suoi poteri fosse destinata a sfuggire al potere di identificazione e di rappresentazione»<sup>354</sup>. La coscienza passiva, l’attimo prima della *mia* piena concentrazione, è interpretata da Lévinas come lo scorrere del tempo su di me, come l’invecchiamento di me, mio malgrado. Probabilmente, il distacco profondo tra queste due concezioni risiede nel fatto che non è tanto la coscienza – il suo movimento interno – a mancare il ritorno a sé, ad

---

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 170. In italiano, la traduzione non riesce a rendere pienamente il senso perché il verbo *dépouiller*, che abbiamo tradotto con scoprire, nel senso di mettere a nudo, significa anche scuoiare, spellare.

<sup>352</sup> Si confronti: E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, tr. it. a cura di A. Moscato *Umanesimo dell'altro*, Il Melangolo, Genova, 1985. Cito da p. 93 versione francese: «Soggettività del soggetto, passività radicale dell'uomo [...]. Passività più passiva di ogni passività [...]. L'io, da capo a piedi, fino al midollo delle ossa, è vulnerabilità».

<sup>353</sup> E. LÉVINAS, *Éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 80. Cito inoltre da p. 116, nota 13: «La sintesi passiva può essere definita come operazione della coscienza che si effettua senza il movimento di riflessione che fa sì che la coscienza si scopra costituente». Si confronti anche ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. pp. 258-265.

<sup>354</sup> G. LISSA, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra*, op. cit., p. 169.

impedire la piena appropriazione di quanto le è intorno e dentro di sé, quanto l'apparire dell'Altro, è l'Altro che mi sfugge. La soggettività si scopre assolutamente inerte, senza alcuna possibilità di esercitare il proprio potere, in *ostaggio*, ossessionata dall'Altro in tanto che irriducibile alterità, con il quale non c'è misura comune, con il quale non è possibile dividere nulla, la stessa relazione che ho con lui avviene su un piano assolutamente asimmetrico. È solo l'alterità come assoluta trascendenza – senza attribuirle alcuna valenza religiosa – che giunge a rompere la tranquilla e gloriosa solitudine dell'ipostasi, perché l'Altro nella sua più totale fragilità e debolezza mi domanda (ma potremmo dire: mi comanda) di rispondere. Ed è solo l'Altro che può spezzare il presente, dominio dell'identico, del ritorno a sé, ed aprire le porte alla vera temporalità<sup>355</sup>. Non è possibile determinare *come* possa accadere che l'Altro destituisca l'io, del resto non è quanto interessa Lévinas che parla della relazione etica in termini di *intrigo*. L'altro mi si avvicina, ma questo avvicinamento non rappresenta da parte sua una conquista, ma è ciò che dice già la significazione; è un entrare in contatto che mantiene tuttavia una distanza: una mano che ne tocca un'altra (anche se fossero le mie due mani che si toccano) non si fonde con essa, anche se si intrecciano le mani restano comunque separate<sup>356</sup>. L'Altro, come non proprio, come ciò che è diverso (da me), non è ciò che posso appresentarmi per analogia: l'Altro, in luogo di essere occhi, labbra, zigomi – ciò che io vedo, ciò che me lo rende familiare, che mi permette di *ri-conoscerlo* – è immediatamente «nudità e miseria dell'espressione come tale, vale a dire l'esposizione estrema, l'indifeso, la vulnerabilità stessa»<sup>357</sup>. Esso non ha

---

<sup>355</sup> Non crediamo, del resto, che sia un caso il fatto che uno dei testi in cui comincia a delinearsi la figura dell'alterità, seppure non ancora come altrui, rechi come titolo *Le temps et l'autre*. Non si legge anche qui, nella scelta del titolo, una presa di distanza da *Essere e tempo*?

<sup>356</sup> Si confronti E. LÉVINAS, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 137: «Nel contatto stesso colui che tocca e ciò che è toccato si separano, come se ciò che viene toccato allontanandosi, sempre già altro, non avesse con me niente *in comune*».

<sup>357</sup> E. LÉVINAS, *Éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 95. S. confronti anche F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 95: «Di solito diciamo che una cosa è altra perché ha altre proprietà. Là c'è un foglio bianco, affianco uno nero – alterità? [...] Ma prima di ogni attributo voi siete altro da me, altro in

caratteristiche definite, ma è volto – *epifania* del volto. Ma, con l'apparizione del volto non rientriamo nel campo della rappresentazione, della visione, lo stesso campo dal quale Lévinas vuole uscire? Sulla scorta di una lettura di Blanchot possiamo tentare di fornire una risposta: pur nella sua problematicità, il volto «è la presenza che non posso dominare con lo sguardo, che trascende sempre la rappresentazione che io posso farmene e ogni forma, ogni immagine, ogni visione, ogni idea in cui io posso affermarla, arrestarla o semplicemente lasciarla essere presente»<sup>358</sup>. G. Bailhache avanza l'ipotesi che la soggettività lévinasiana potrebbe essere pensata sullo stesso piano della trascendenza proprio perché entrambe non rientrano nel campo dell'ontologico: sebbene problematica come soluzione, può tuttavia essere presa in considerazione perché ci consente di approcciare anche la nuova soggettività sotto il versante dell'irriducibilità. Se è vero infatti che l'Altro è ciò che non può mai essere ridotto a me, è pur vero che *io* non posso essere sostituito da nessun altro: solo io, nella mia unicità, sono ostaggio dell'altro<sup>359</sup>.

La struttura dell'Altro nello Stesso – la relazione etica per eccellenza – è *ispirazione*, l'aria che entra nei polmoni e li riempie. La nuova soggettività è da subito, innanzitutto, all'accusativo, caso che non deriva però da nessun nominativo, che non indica alcuna declinazione: il nominativo, caso dell'io, del soggetto – prima persona – non esiste più. La nuova soggettività si scopre prima di ogni cosa «non al mondo, ma in questione»<sup>360</sup>.

*Blanchot: il disastro e la veglia sul senso assente*

---

altro modo, altro assolutamente! Ed è questa alterità altra da quella che riguarda gli attributi ad essere la vostra alterità; essa non è logicamente giustificabile, non è logicamente discernibile».

<sup>358</sup> M. BLANCHOT, *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., p. 74.

<sup>359</sup> Si confronti a tale proposito: G. BAILHACHE, *op. cit.*, pp. 220-221.

<sup>360</sup> E. LÉVINAS, *Éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 88.

In un confronto con il pensiero filosofico, Blanchot contrariamente a quanto avveniva nell'antichità, epoca durante la quale si sottolineava lo "stupore", la capacità di meravigliarsi, definisce il filosofo come qualcuno che ha paura. Nel momento in cui abbiamo paura è come se fossimo messi di fronte a ciò che dall'esterno giunge a colpirci: attraverso la paura noi «sperimentiamo [...] ciò che è completamente fuori di noi e altro da noi: il fuori stesso»<sup>361</sup>. La paura può anche essere chiamata *ignoto*, ciò che resta irriducibile ad ogni nostra volontà di presa.

Nella sua domanda circa l'uomo, su ciò che dell'uomo i vari indirizzi filosofici hanno tentato di mettere in luce, dopo la formulazione nietzscheana sulla morte degli dei, dopo il fallimento per così dire delle scienze umane che sembrano sempre aver mancato il loro oggetto di indagine, l'uomo appunto, Blanchot parte dalla fenomenologia, da questa disciplina che ai suoi occhi ha ridato dignità all'uomo. Essa infatti ha concentrato i suoi sforzi per affermare «il primato del soggetto [...]»<sup>362</sup> che salvaguarda il senso, il soggetto stesso è fonte del senso, fonte luminosa perché la fenomenologia, fedele al pensiero tradizionale, conserva la metafora della luce come veicolo di verità.

Nel capitolo precedente avevamo visto come il Neutro, attraverso le metafore della notte e del fuori, determinava il venir meno di ogni punto di riferimento per il soggetto, non solo il soggetto della scrittura, vale a dire come personaggio dei racconti. Lo abbiamo visto, proprio la scrittura che dovrebbe essere il dominio di colui che scrive – l'autore – di colui che crea, rappresenta al contrario per Blanchot il luogo privilegiato in cui si assiste al

---

<sup>361</sup> M. BLANCHOT, *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., p. 67.

<sup>362</sup> ID., *ibidem* p. 339. Inoltre, sempre riguardo alla fenomenologia e al suo contributo cito da p. 338: «Non dimentichiamo che da un lato la fenomenologia ha contribuito a sottrarre l'uomo, lo psichico allo statuto delle causalità naturali, e successivamente a sottrarre la coscienza stessa a ciò che ingenuamente la caratterizzava come luogo di stati coscienza: l'intenzionalità svuota la coscienza della coscienza e fa di questo vuoto un rapporto sempre distinto dai termini in rapporto, superiore ad essi e capace anche di definire ciò che non ha carattere di coscienza. L'intenzionalità, probabilmente concepita per garantire un giudizio, può ritrovarsi anche col nome di desiderio – intenzione desiderante – come tipo di un processo rigorosamente non pensato, non cosciente».

suo disfacimento<sup>363</sup>. Ma, in realtà, è il soggetto nel suo complesso che viene destituito di ogni suo potere e il passaggio dall'io all'*il* è appunto la manifestazione di questo spossessamento. In una lettera non datata e che viene pubblicata nella rivista *L'Œil de bœuf* del 1998 interamente a lui dedicata, Blanchot scriveva: «Sì, la domanda del soggetto resta ancora oggi la domanda delle domande. L'io del cogito, l'io trascendentale di Husserl, l'io romantico della soggettività, la *Jemeinigkeit* di Heidegger, e anche la contestazione genealogica di Nietzsche sono delle risposte che lasciano aperta la domanda. L'io senza io che qualche volta evoco non è che una figura evanescente. Il luogo vuoto non può soddisfarci. Già porre la domanda è difficile, ma necessario»<sup>364</sup>. La lettera segue un testo del 1989, costruito come un dialogo a due voci, intitolato enigmaticamente “Chi?” che si interroga su “*Chi* viene dopo il soggetto?”, ponendo l'accento proprio sul pronome interrogativo senza ampliare la domanda con “chi è che?”. Quest'ultima sarebbe infatti per Blanchot già un inizio di risposta: lasciando in sospeso il *chi* ci si può avvicinare alla questione, mantenendo aperta allo stesso tempo la possibilità di una determinazione ma anche la mancanza di una definizione specifica. Sicuramente, la domanda “Chi viene *dopo* il soggetto?”, domanda che sembra strizzare gli occhi al superuomo e non solo, è una tentazione sempre costante del pensiero, tentazione per esso inaggrabile<sup>365</sup>. Il Chi, pur non mettendo in discussione l'*ego* sembra non poter mai diventare la declinazione o l'assunzione di un Io, ma viene

---

<sup>363</sup> Si confronti: ID., *Le pas au-delà*, op. cit., p.9. Inoltre, è quanto può dimostrare tutta la vicenda narrata in ID., *Celui qui ne m'accompagnait pas*, op. cit. Proprio in riferimento a quest'ultimo testo si leggano le interpretazioni di A.L. SCHULTE NORDHOLT, *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, op. cit., pp. 319-335.

<sup>364</sup> M. BLANCHOT, lettera non datata in *L'Œil de bœuf*, op. cit., p. 88.

<sup>365</sup> *Ibidem*, si confrontino pp. 86-87: «Ma non lasciamo allora il pensiero occidentale trovando rifugio nell'interpretazione di un Oriente non complicato, lasciando l'io-soggetto per il sé (il vuoto del buddismo) di pace e di silenzio?” - [...] vi proporrei ad alta voce alcune delle risposte che tacitamente non osate fare udire, precisamente per evitare la scelta della decisione. Nominiamo dunque arditamente: il superuomo, oppure il mistero dell'*Ereignis*, o l'esigenza incerta della comunità inoperosa, o l'estraneità dell'assolutamente Altro o forse l'ultimo uomo che non è l'ultimo.” – “Fermate, tentatore, questa enumerazione ripugnante [...]” – “Voglio essere tentatore, come lo è del resto ogni esaminatore avendo su di voi questo privilegio di rivelarmi ed inoltre di tentarvi solo per sviarvi dalla tentazione.” – “Facendo allora della deviazione la tentazione stessa”».

collegato all'*Il*, non più inteso come l'*il* «dell'il pleut, nemmeno dell'il y a, ma senza cessare di non essere personale, non si lascia più misurare dall'impersonale e ci trattiene sulla soglia dell'ignoto»<sup>366</sup>, fino a determinare l'evanescenza del soggetto che non è un tagliare i ponti con il pensiero occidentale, ma è un provocarlo continuamente. Il passaggio dall'*io* all'*il* non comporta, come abbiamo già accennato, l'assolutizzazione di un impersonale ma è ciò che rappresenta, secondo M. Antonioli, un «vuoto che però resta tale, che attraversa tutti i sensi, tutti i nomi, luogo di un'interruzione [...]»<sup>367</sup>. In ogni caso, è la scrittura a mostrare questo strano intreccio tra l'*io* e l'*il*, ma mentre l'*io* sembra sempre sicuro nelle sue posizioni – niente sembra smuoverlo – l'*il* è ciò che non coincide con nulla. Esiste comunque un pericolo che Blanchot vede profilarsi nel momento in cui questo nuovo elemento è introdotto nel campo della ricerca, o comunque nel momento in cui viene preso in considerazione: si tratta del pericolo di sostantivizzarlo, di trasformarlo in una «Presenza favorevole, Assenza temibile, vale a dire in una potenza forse “separata da tutto”, tuttavia unificata, unificante»<sup>368</sup>, il pericolo insomma di fargli occupare il posto lasciato vuoto dall'*io*. Una delle astuzie mediante le quali l'*il* tenta di sottrarsi all'impossibilità di determinarsi sono tante: la più comune è quella di considerarlo come *ils*, un plurale che consentirebbe l'analisi così come si esamina un insieme. La riflessione sull'*il*, termine che in francese è onnipresente nel corpo di qualsiasi testo, in ogni suo interstizio, è condotta da Blanchot in modo particolare: l'*il* infatti ne *Le pas au-delà* rappresenta ciò che deve sorvegliare l'*io* perché quest'ultimo non solo è un'identità ma «la legge o la regola che assicura convenzionalmente l'identità ideale dei termini o delle attribuzioni»<sup>369</sup>. Sorvegliare affinché l'*io* non si insedi. L'*il*

---

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 86: «"Ci trattiene lì per impegnarci, mentre impegnarci suppone la sparizione di "noi", come l'estenuazione forse infinita del soggetto"».

<sup>367</sup> M. ANTONIOLI, *L'écriture de Maurice Blanchot. Fiction et théorie*, op. cit., p. 165.

<sup>368</sup> M. BLANCHOT, *L'Amitié*, op. cit., p. 250.

<sup>369</sup> ID., *Le pas au-delà*, op. cit., p. 12.

non solo al limite della scrittura, ma anche come il limite della scrittura, lo spazio bianco, vuoto, occupato da questa *parola di troppo*, pleonastica «non perché sarebbe di pura ridondanza ma perché è lì come senza utilizzazione [...]»<sup>370</sup>. L'anonimato così che l'*il* introduce non è l'assenza di un nome, ma indica un nome svuotato del proprio senso. Affidarsi all'*il*, metterlo davvero sulla scena senza riferirlo ad alcun polo o coscienza è ammettere la possibilità della sua nulla ed inconsistente presenza. Ma occorre andare fino in fondo, guardare nell'abisso pur sapendo che non riusciamo a vedere nulla: «non basta [...] perdersi [*perdre*] per abbandonarsi [*quitter*] né elevarsi ad una sorta di esistenza astratta o indefinita per separarsi da questo Io troppo definito da cui si fugge»<sup>371</sup>. Così, se è vero che niente è più certo e più stabile dell'Io, è pur vero che Blanchot tenta di trivellare proprio questa roccia granitica, di eroderla da ogni parte e non si tratterà di «svuotare il soggetto della sua consistenza, ma di cancellarne il luogo»<sup>372</sup>.

Ma come avviene questa messa tra parentesi della soggettività? Partendo proprio dalle riflessioni che M. Zarader ha compiuto nei confronti del pensiero blanchotiano in relazione al *dehors* e prendendo in considerazione alcuni temi del pensiero blanchotiano possiamo trarre conclusioni interessanti. Nei confronti di ciò che gli accade e che si manifesta come *dehors* il soggetto si rivela *impotente* ma, ad un livello iniziale della descrizione, è mantenuto ancora nella sua possibilità di ricevere, occorre, dunque, che il soggetto non solo non sia capace di esercitare i suoi poteri ma che sia privato della possibilità stessa di fare esperienza: «se il *dehors* deve restare [...] radicalmente fuori senso, deve arrivare a strapparmi questo potere minimale: deve escludere ogni rapporto con l'Io – questo rapporto che implica per essenza donazione di senso ed apertura di un orizzonte»<sup>373</sup>.

---

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>371</sup> ID., *L'Amitié*, op. cit., p. 240.

<sup>372</sup> M. ZARADER, *op. cit.*, p. 128.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 124.



Questa esclusione avviene progressivamente, passando dall'*il* alla passività, in un'operazione di sottrazione graduale.

F. Collin, una delle prime studiose ad aver messo in relazione il pensiero di Blanchot con la filosofia, nota come nell'opera di Blanchot non si assiste mai all'*apologia* dell'*il* quanto piuttosto alla ferma volontà di allontanare ogni sospetto di attribuzione di senso a questo pronome, avanzando l'ipotesi che «l'*il* che privilegia Blanchot deve dunque essere inteso come l'*il* dell'impersonalità, l'*il* che è sempre in qualche modo quello dell'*il y a*»<sup>374</sup>. In effetti, occorre far presente che anche in Lévinas è presente l'*il* in una forma enfatica rappresentata dall'*Illeité*, terza persona, metafora dell'*altrimenti che essere*. Ciò che non può essere detto né in termini di trascendenza né in quelli di immanenza, se consideriamo questi ultimi sempre a partire da un terreno ontologico, dove quindi entrambi sono ricondotti al gioco dell'essere. L'*Illeité* in Lévinas potrebbe essere un altro modo per dire Dio «altro da altri, altro altrimenti [...] trascendente fino all'assenza, fino alla sua possibile confusione con il brusio del *c'è (il y a)*»<sup>375</sup>. Il rischio è sempre possibile ma ciò che determina la differenza sostanziale tra l'*Illeité* di Lévinas e l'*il* di Blanchot è che quest'ultimo non ammetterà mai la conversione nel senso opposto: l'*Illeité* ha in Lévinas comunque sempre alla base un *intrigo etico* che non troverà mai luogo in Blanchot.

L'*il*, quello che può anche essere nominato la terza persona, non prende il posto di un altro io. Partendo per il suo discorso sull'impersonale dall'antichità<sup>376</sup> Blanchot si sofferma sull'epoca moderna (scegliendo come

---

<sup>374</sup> F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 85, i corsivi sono miei. Inoltre, la Collin sottolinea che piuttosto di parlare di un passaggio dall'io all'*il* si debba fare riferimento alla *duplicazione* che implica proprio questa impossibilità di dirsi alla prima persona, di dire "io": si confrontino le pp. 83-119.

<sup>375</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, op. cit., p. 296. Ma si confronti anche: ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., pp. 277-282. F. Collin sostiene, al contrario, che un'ulteriore comunanza tra Blanchot e Lévinas sia riscontrabile proprio nella considerazione dell'*Illeité* che la studiosa definisce *asimmetria*, dimensione che si apre nel momento della relazione etica come faccia a faccia.

<sup>376</sup> Blanchot in alcune pagine de *L'Infinito intrattenimento* utilizza l'esempio del cantore che raccontava episodi di imprese di cui, pur non essendo testimone, era in grado di rispolverarne la vividezza: la storia

suo massimo rappresentante il Don Chisciotte) notando che in questo periodo la scena è invasa da un *quotidiano senso* che nulla accade e la terza persona, in luogo di essere «l'evento non illuminato di ciò che avviene [...] segna l'intrusione del personaggio [...]»<sup>377</sup>. La terza persona narrativa è quella in cui parla il neutro e in cui si afferma, che questo sia presente o meno, l'Altro. Ma cosa intende Blanchot quando parla dell'Altro?

Ebbene, «l'Altro è al neutro, e quindi parla per l'estraneità che lo rende insituabile e sempre esterno a ciò che potrebbe identificarlo»<sup>378</sup>. In questo senso potremmo affermare che l'Altro è un'ennesima metafora del neutro, è un'ulteriore modalità per dirlo, per rendercelo più vicino, pur mantenendolo estremamente distante. Indubbiamente, l'Altro, così come il neutro, non ha alcun riferimento all'essere e ad una delle sue tentazioni più particolari, quella dell'Uno, dell'unità. L'Altro radicale è come la morte che inafferrabile, inaccessibile, resta per sempre tale rispetto a noi, rispetto ad ogni discorso che su di essa possiamo costruire: essa è uno «zero di senso (sottrazione sottratta)»<sup>379</sup>.

La riflessione sulla morte occupa, nell'economia dell'intera opera blanchotiana, un posto davvero particolare: qui mi soffermerò soltanto su di

---

narrata aveva vita autonoma. La descrizione fatta da Blanchot sembra richiamare la forza che nell'Antica Grecia avevano le rappresentazioni tragiche dove l'antefatto – il mito – era già noto agli spettatori, riuniti da questo sapere comune in cui si riconoscevano.

<sup>377</sup> ID., *L'Infinito intrattenimento*, p. 506.

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 414. Qui siamo davvero dinanzi ad una notevole difficoltà perché questa Alterità con la maiuscola non è pensata in riferimento ad un Io, ad un'identità: quest'ultima svolge per Blanchot soltanto la funzione di *prestanome*, di partner fittizio, irrilevante per l'esistenza o meno di questa alterità che è neutra.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 415. È proprio la morte che consente infatti anche a Blanchot di pensare fino in fondo l'alterità come tale. sarebbe interessante mettere a confronto queste riflessioni con quelle di Lévinas per il quale è l'evento della morte, anche qui l'altro per eccellenza, che fa saltare tutte le coordinate. Si confrontino a tal proposito le lezioni contenute in E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, op. cit. Si confrontino pure le analisi di R. RONCHI, *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milano, 1985, pp. 39-53. Cito in particolare da pp. 45-46: «La morte è così il mistero empirico-metempirico di una presenza che c'è (il y a) senza, con ciò, essere presente per quel "qualcuno" che s'imbatte in essa: puro accadimento che non accade a nessuno in prima persona pur concernendo tutti fino all'ossessione. [...] Qui si fa avanti una relazione con una alterità che per principio non posso assumere come termine della mia esperienza perché l'essenza dell'esperienza implica sempre l'orizzonte luminoso della presenza. Relazione impossibile dunque con ciò che da sempre e per sempre è l'ir-relato. Relazione impossibile e tuttavia necessaria giacché io, come tutti gli uomini che mi hanno preceduto, molto semplicemente "morirò". La morte-propria, quale si dà nell'istante cruciale del trapasso, sfugge al rapporto io-tu che struttura la categoria di relazione».

un “passaggio”. Ne *Lo spazio letterario* troviamo incastonato, all’interno del discorso sulla notte e sul fuori, un’interpretazione breve ma intensa del penultimo capitolo de *Il padrone e il bracciante* di Tolstoj. Si tratta di una meditazione sulla morte che segue un percorso ben determinato: partito da una considerazione globale, Blanchot si serve di questo episodio, tra l’altro cristallizzandolo, per ritornare poi al generale. In questa riflessione, che occupa solo qualche pagina, si gioca una profonda differenza con Lévinas e seppure le analisi, come vedremo, dell’Altro, possono farci pensare ad un percorso comune, crediamo che l’osservazione di questo momento è la cifra della loro separazione. L’episodio in questione si riferisce al gesto di Brechunov nei confronti del suo servo Nikita. Trovandosi in mezzo ad una tempesta di neve notturna ma per nulla disposto a perdersi d’animo, Brechunov si mette all’opera, tenta in qualche modo di uscire dalla situazione in cui si trova, e nel suo cercare una via di scampo, lascia il suo servitore in mezzo alla neve. Ma, non riesce a proseguire e per caso egli ritorna indietro, come se avesse percorso un circolo, trovando Nikita mezzo assiderato: a quel punto, Brechunov smonta da cavallo e si distende su Nikita, ricoprendolo con tutto il suo corpo. Blanchot legge nel racconto una trasformazione: se infatti inizialmente è come se Brechunov stesse concludendo un *buon affare*, con la stessa risoluzione di quando acquistava qualcosa, proprio nel momento in cui scalda quel corpo gelato «avviene qualche cosa [...] qualche cosa si spezza, ciò che egli fa spezza i limiti [...] si sente sospinto nell’illimitato»<sup>380</sup>. Brechunov ha paura: le lacrime cominciano a scorrergli sulle guance rivelando una debolezza che tuttavia gli procura una gioia fino a quel momento sconosciuta. Dopodiché egli muore. Blanchot si ferma qui nella sua lettura del testo. J. Rolland, in un suo saggio, si stupisce non solo del fatto che l’interpretazione di questo passo si sia arrestata ad un certo punto ma anche che abbia escluso qualsiasi altra

---

<sup>380</sup> ID., *Lo spazio letterario*, op. cit., pp. 141-142.

possibilità di esegesi, in primo luogo quella che vedrebbe nel gesto di Brechunov, il suo *stendersi su Nikita*, il salvargli la vita. Brechunov muore per Nikita. Facendo ricorso al registro lévinasiano, l'estrema fragilità dell'altro mi ha richiamato al punto tale da strapparmi a tutto ciò che mi tiene legato più saldamente a me e che mi scopre «soggettività del puro servire, del per l'altro che non permette il ritorno di un per sé. Abbattimento che si trasforma in perdita di identità fino alla confusione del proprio corpo morente con il corpo che si rianima di Nikita *per* il quale Brechunov muore. Sostituzione»<sup>381</sup>. Blanchot non legge niente di tutto ciò: non si sofferma sull'appello a cui Brechunov risponde nel sogno con “Vengo!” e che nella *realtà* del risveglio sarebbe la risposta all'appello muto del servitore. Per questo motivo, osserva Rolland, in Blanchot «[...] stendersi su Nikita si traduce in morire *a causa di* Nikita, un a causa di che non saprà mai volgersi in *per*»<sup>382</sup>. Questa inversione manca perché il gesto di Brechunov è letto come naturale, *inevitabile*, così come lo è la morte. Partita come riflessione sulla morte, inizialmente intesa come l'affermazione della mia libertà, l'analisi di Blanchot si ferma ad analizzare la solitudine di questa mia morte<sup>383</sup>, una solitudine diversa da quella che caratterizza la vita solitaria.

---

<sup>381</sup> J. ROLLAND, *Pour une approche de la question du neutre*, op. cit., p.34.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>383</sup> Si confronti: M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, op. cit., p. 140: «[...] morire è andare incontro alla libertà che mi rende libero dall'essere, incontro alla separazione netta che mi permette di sfuggire all'essere con la sfida, la lotta, l'azione, il lavoro [...]. Io sono, e sono soltanto perché del niente ho fatto il mio potere, perché io posso non essere [...] l'affermazione inoltre che la libertà conduce alla morte, mi sostiene fino alla morte, facendo di essa la mia libera morte». Riteniamo che occorrerebbe uno studio approfondito sulla presenza della morte all'interno dei romanzi di Blanchot. E sarebbe interessante farlo a partire dal riferimento biografico che, nel richiamo alla sua gioventù, C. BIDENT cita nella sua biografia *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, op. cit., p. 25-31, vedere fino a che punto romanzo e vita coincidono. J. DERRIDA ad esempio ha analizzato in *Demeure*, op. cit., il romanzo *L'instant de ma mort*, Fata Morgana, Montpellier, 1994 (l'ultimo romanzo di Blanchot) collegandolo ad un avvenimento della vita dello scrittore e che viene tra l'altro ripreso in forma romanzata nello scritto. Il protagonista, fatto prigioniero durante la guerra, è il testimone, l'unico, della sua morte. Cito da Derrida pp. 63-64: «Veniamo ora a “L'instant de ma mort”. Quello che Blanchot racconta [...] è che, alla fine della guerra, e lo si sa d'altra parte attraverso testimonianze [...] l'autore stesso fu arrestato dai tedeschi. Fu posto dinanzi ad un muro per subire un'esecuzione [...]. In quel momento egli sfugge all'esecuzione. Si salva [...] senza fuggire, in condizioni appena credibili [...]. Citerò il frammento di una lettera che ho ricevuto da Blanchot l'estate scorsa, giusto un anno fa [...]. Eccone le prime due righe, esse dicono l'anniversario di una morte che ebbe luogo senza avere luogo. Blanchot mi scrive dunque, in data 20 luglio, e sottolineando in primo luogo la data dell'anniversario: “20 luglio. Cinquant'anni fa conobbi la fortuna di essere quasi fucilato». Bisogna anche sottolineare che nei diversi testi, eccetto i romanzi, la riflessione sulla morte muta: mentre ne *Lo spazio letterario* (si confrontino le pp. 69-88) la morte è nella mia piena e concreta possibilità, ne *Le pas au-delà* e

Diversa per la temporalità che la attraversa perché la solitudine di chi muore è «la solitudine di un essere che [...] cessa di essere per diventare unicamente colui che sarà, fuori dei limiti e delle possibili attualità. [...] egli muore solo perché egli muore tutti, e ciò costituisce anche una grande solitudine»<sup>384</sup>. E difficilmente, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, la morte è qualcosa di definitivamente compiuto perché essa resta sospesa in coloro che rimangono e che la portano dentro di sé fino alla fine del loro tempo. Lo stendersi su Nikita, allora, è voler abbracciare tutto il mondo e anche gli altri proprio nel momento in cui si sta abbandonando tutto, senza che questo sia il segno di una fraterna umanità, né l'attribuzione di un senso alla morte. Non crediamo, come afferma J. Rolland, che il gesto di Brechunov sia in Blanchot ciò che «mira a rendere possibile la morte»<sup>385</sup>: la morte come tale è già da sempre (e per sempre) la mia possibilità, quella a cui non so e non posso sfuggire; crediamo, invece, che quello scaldare il corpo di un altro sia ciò che la rende vivibile, per quanto possibile, ciò che in quell'istante affida alla morte un volto umano, l'unico in grado di non farci sentire soli: «[...] sdraiandosi nella notte, è insieme su Nikita che egli si sdraia, come se quella notte fosse ancora la speranza e l'avvenire di una forma umana, come se non potessimo morire che affidando la nostra morte a qualcun altro, a tutti gli altri, per aspettare in loro il fondo ghiacciato del futuro»<sup>386</sup>.

Ritornando al nostro percorso, ne *L'Infinito intrattenimento* Blanchot tende a sottolineare il fatto che si sta parlando di voce narrativa e non narratrice che sarebbe ancora la voce di qualcuno: la voce narrativa è *neutra* ed è ciò che nella sua presenza fantomatica tende a cancellare il centro – la sicurezza

---

*L'écriture du desastre* essa diviene estrema passività inassumibile. Inoltre, i riferimenti in questi ultimi testi sono talmente molteplici che occorre rimandare all'interezza delle opere. Un'altra visione della morte è presente ne *La communauté inavouable*, op. cit., p. 21, in cui è la morte dell'altro che più di ogni altra cosa mi mette in discussione. Si confronti, inoltre, per la presenza della morte nelle opere di Blanchot: M. ZARADER, op. cit., pp. 261-279.

<sup>384</sup> M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, op. cit., p. 141.

<sup>385</sup> J. ROLLAND, *Pour une approche de la question du neutre*, op. cit., p. 31.

<sup>386</sup> M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, op. cit., p. 142.

– di chi la porta. Per questo motivo essa sospende la funzione attributiva del linguaggio, esce dal circolo in cui parlare/scrivere è riferirsi all'essere «ossia il rapporto implicito o esplicito con l'essere che nelle nostre lingue viene posto immediatamente appena si dice qualcosa. [...] Ma è possibile che raccontare (scrivere), equivalga ad attirare il linguaggio in una possibilità di dire che dica senza dire l'essere né d'altra parte negarlo»<sup>387</sup>. La voce narrativa, in cui parla il neutro, è ciò che non occupando alcun luogo è sempre fuori o, potremmo dire, è ciò che ci fa accedere al fuori nella misura in cui, come abbiamo già visto, il fuori come metafora del neutro ci decentralizza, ci situa su di un percorso che non è più il ritorno verso la verità, quella disvelata nella parola, ma è un cammino verso l'erranza. La voce narrativa infatti non rivela nulla, ma non nasconde neppure<sup>388</sup>. Proprio perché presenta questi aspetti, la voce narrativa (e con essa la parola neutra) è spesso confusa con la voce della *follia*, della *stravaganza*, perché è voce della pura exteriorità. Il neutro, nel racconto, nell'opera, è il punto paradossale a partire dal quale ogni cosa, potremmo dire, viene sconvolta, punto a partire dal quale ogni cosa «riceve e perde la sua prospettiva»<sup>389</sup> spalancando una distanza che non viene mai colmata. Non c'è più mediazione: il neutro mette in discussione anche il privilegio della parola, infatti quest'ultima non dovrebbe essere un tramite, ciò che consente a due interlocutori di intendersi in una comunanza o opposizione, ma sempre a partire da un suolo comune? In questo senso, il neutro è dissimetria, un'infinita distanza, «un'eccedenza non identificabile». Esso è ciò che da

---

<sup>387</sup> ID., *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., p. 514.

<sup>388</sup> Si confronti: *ibidem*, p. 513. Anche l'opera sembra ripercorrere le sorti di questa parola che non svela nulla: l'opera dice qualcosa ma tacendo questo qualcosa ed anche essa stessa. Siffatta "natura" dell'opera esige il lavoro dei critici che commentandola le danno voce, anzi un'infinità di voci. Si confrontino a tal proposito le pagine 517-518 de *L'Infinito intrattenimento*, op. cit. Cito da p. 517: «C'è nell'opera un vuoto che è costitutivo. A partire da questa mancanza, da questa distanza inespressa in quanto è ricoperta dall'espressione, l'opera, anche se detta una volta, perfettamente detta e impossibile a ridirsi, tende irresistibilmente a ripetersi ed esige l'infinita parola del commento in cui, separata da se stessa dalla bella crudeltà dell'analisi [...], attende che si metta fine al silenzio che le è proprio. L'attesa naturalmente è vana». Si noti inoltre l'ulteriore differenza del neutro rispetto all'essere heideggeriano che svela nascondendosi.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 527.

questo punto di vista può cadere sotto la denominazione di “altro” (o ignoto): tutte le volte in cui ci scontriamo con esso, nel suo venire a noi, nel suo coglierci di sorpresa «costringe il pensiero a uscire da se stesso e l’Io a scontrarsi con la mancanza che lo costituisce [...]»<sup>390</sup>. In luogo di uno spostamento, di un cambiamento di ruolo ci troviamo di fronte alla frammentazione e alla dispersione: la terza persona non distrugge il luogo ma lo vanifica perché lo moltiplica ripetendolo. F. Garritano notava, nel suo commento a Blanchot, come l’impersonale, non inteso come un genere, può essere considerato come un termine «una parola di scrittura in quanto ciò che colloca il soggetto in un luogo indeterminato, dove non è possibile alcuna concettualizzazione, dove ogni enunciato si apre a tutta la gamma dei possibili [...]»<sup>391</sup>. In questo senso, la terza persona, per Blanchot, «indica nel “proprio” posto quello a cui viene continuamente meno, e che quindi resta vuoto, e nello stesso tempo è anche un sovrappiù di posto, un posto sempre di troppo: ipertrofia»<sup>392</sup>. La ripetizione implica il riferimento al troppo, all’eccedenza delle parole, parole che provengono sempre dall’altro e sono dirette all’Io che tuttavia non le ode perché è già disperso<sup>393</sup>, perché egli è già un *posto senza occupante*. Questa dispersione è interpretata da A.L. Schulte Nordholt come un’oscillazione infinita tra l’io ed altrui: «[...] l’io ed altrui sono per Blanchot solo dei ruoli che l’uomo divenuto “il” impersonale [...] può momentaneamente interpretare, delle posizioni che egli occupa [...]»<sup>394</sup>.

La scrittura è ciò che più di ogni altra cosa, anche più della parola, riesce a mantenere un rapporto con il neutro perché essa è intesa come *interruzione*,

---

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 408.

<sup>391</sup> F. GARRITANO, *Sul bordo della legge* in J. DERRIDA, *Paraggi*, op. cit., p. 15 nota 10. Si confronti anche ID., *Sul neutro. Saggio su Maurice Blanchot*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992.

<sup>392</sup> M. BLANCHOT, *L’Infinito intrattenimento*, op. cit., p. 511, nota 1.

<sup>393</sup> Si confronti *ibidem*, p. 416: «*Il neutro, parola di troppo, che si sottrae riservandosi un posto dal quale sempre mancare, anche marcandovisi, o provocando uno spostamento senza posto, o distribuendosi in modo multiplo in un supplemento di posto. La parola di troppo: proveniente dall’Altro, senza mai essere udita dall’Io, che pure è l’unico uditore possibile poiché gli è destinata, non ha lo scopo di disperderlo o spezzarlo, ma piuttosto di rispondere alla rottura o alla dispersione che l’”io” nasconde, trasformandosi in io grazie a quest’atto di sottrarre che sembra il battito di un cuore vuoto.*».

<sup>394</sup> A.L. SCHULTE NORDHOLT, op. cit., p. 346.

come ciò che fa cessare ogni presenza, ogni pensiero che si mostra come «prossimità immediata [...], lo scrivere è anche rottura con ogni forma di coscienza presente»<sup>395</sup>. Proprio per questo motivo, proprio perché sospende ogni rimando all'intelligibilità, la scrittura è in grado di mantenere un rapporto con il neutro. Ma cosa si intende qui con la parola rapporto?

Si profila in Blanchot l'esigenza di pensare in modo completamente diverso la relazione. Sicuramente, il punto di partenza, o per meglio dire di confronto, anche in questo caso è Lévinas, ma come vedremo anche qui si potranno riscontrare delle divergenze.

Lo scrittore, infatti, vede nella filosofia di Lévinas un *nuovo inizio* soprattutto perché il filosofo si rivolge in maniera diversa rispetto al pensiero filosofico preso nel suo complesso, all'Altro, alla relazione con *Autrui*. Se così l'Altro è sempre stato subordinato ad un polo di riferimento, con Lévinas, secondo l'interpretazione di Blanchot, l'Altro è il radicalmente e l'assolutamente trascendente. In questo senso, la filosofia di Lévinas potrebbe essere considerata come un pensiero della separazione, da non confondersi tuttavia con il solipsismo. L'unica *reale* possibilità perché possa esserci un rapporto con l'Altro consiste proprio nella nostra separazione. In ogni caso, per Blanchot *Autrui* è un enigma, un mistero tutto umano, senza rinvii ad un'entità – celeste o infernale, non ha importanza – che sia la fonte del senso. Solo questo riconoscimento dell'infinito, di cui ogni uomo è latore, può far considerare il rapporto umano come il più terribile: esso è «un rapporto nudo, senza mito, non inquinato dalla religione, libero dal sentimento, privo di ragione subordinata; non dà luogo a godimento né a conoscenza: è un rapporto neutro»<sup>396</sup>. Rapporto terribile perché esso avviene faccia a faccia, ma questo faccia a faccia non implica però un piano comune dal momento che «non mi trovo mai di fronte a colui che mi fronteggia [...].

---

<sup>395</sup> M. BLANCHOT, *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., p. 353. Si confrontino anche le pp. 346-347.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 80.



La disuguaglianza è irriducibile»<sup>397</sup>. Tuttavia, questa disuguaglianza, Blanchot ha difficoltà a chiamarla etica: la disuguaglianza non può essere definita perché sfugge ad ogni determinazione. In questo senso, il rapporto con l'Altro sembra offrirsi più al campo dell'impossibilità che a quello della possibilità appunto. Il mantenimento della disuguaglianza è ottenuto mediante la parola, nella misura in cui essa assicura e tutela questa distanza: è il parlare ad Autrui, infatti, che non mi pone sul suo stesso piano. Il parlare in questo caso mantiene l'intransitività del verbo: parlo sempre *a* qualcuno. Tuttavia Blanchot si rende conto che considerare la parola in questi termini, vale a dire non come uno strumento di conoscenza o di potere, costituisce un problema: come conciliare, di fatto, la pretesa della parola che comunque tende ad unificare, ad identificare, con questa esigenza di radicale separazione?

In effetti, Blanchot nota a suo avviso un pericolo nella parola, nel dialogo che si riesce comunque ad instaurare con *Autrui*: il pericolo sempre in agguato risiede nel fatto che questa parola ridiventi umanistica, familiare, perdendo la propria inaccessibilità. Tuttavia, lo scrittore sottolinea anche il fatto che nella sua differenza dal vedere, il parlare ci consente di entrare in contatto con la dismisura poiché è assenza di luce, assenza di sguardo che invece annienta l'Altro. Questo annientamento è presentato mediante il ricorso al mito di Orfeo ed Euridice: Orfeo per mezzo del suo canto, della sua parola – poesia – è quasi riuscito a strappare la sua sposa all'Ade. Ma nel momento in cui si volta a guardare Euridice, che in quella circostanza rappresenta ciò che di più lontano può essere da lui, la perde definitivamente<sup>398</sup>. Lo sguardo qui si rivela come estrema violenza.

---

<sup>397</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>398</sup> Si confronti: ID., *L'Infinito intrattenimento*, op. cit., p. 82: «Euridice è l'estraneità dell'estrema lontananza, gli altri nel momento in cui si è faccia a faccia; e quando Orfeo si volta, smettendo di parlare per vedere, ci si accorge che il suo sguardo è la violenza che dà la morte, l'insidia è spaventosa». L'unica alternativa che si affaccia è allora quella tra il parlare e/o uccidere? Blanchot individua un altro esempio della violenza "affidato" all'immagine in Narciso: si confronti: M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, op. cit., pp. 191-196, 204-206. Si leggano anche le pagine di R. RONCHI, *Bataille, Lévinas, Blanchot*, op. cit., pp. 29-33.

Per tornare alla nostra riflessione sulla relazione occorre dire che essa non viene più letta in termini di mediazione (per cui l'uomo tende all'unificazione mediante un passaggio dialettico), né di immediazione (dando luogo ad una sorta di partecipazione, di fusione tra l'io e l'Altro). La relazione è un rapporto che Blanchot definisce di *terzo genere*. L'unità, la totalità, l'essere non sono più termini di riferimento dal momento che non consentono all'Altro di restare veramente tale. La necessità di trovare una strada ulteriore è dettata dal fatto di voler uscire dalla considerazione della relazione pensata su di un piano esclusivamente simmetrico, reciproco, e dalla convinzione invece che alla base del rapporto tra gli uomini ci sia «un'anomalia analoga a quella che i fisici definirebbero la curvatura dell'universo, [...] una distorsione che escluda ogni possibilità di simmetria e introduca tra le cose, in particolare tra uomo e uomo, un rapporto di infinità»<sup>399</sup>. Un'infinità che la parola, seppure nella sua funzione mediatrice, deve cercare di mantenere e non di ridurre, e questo può avvenire solo se si smette di pensare in vista dell'unità e ci si volge verso la pluralità, verso l'intermittenza e la differenza, dandole voce. Questo esige una messa in discussione radicale di tutto ciò «che da sempre, in ogni legge ed in tutte le opere, in questo mondo ed in tutti gli altri, costituisce la nostra garanzia, la nostra esigenza»<sup>400</sup>. La base del rapporto di terzo genere è rappresentata dalla reciproca estraneità dei termini – io e l'altro – che non verte più su una modalità unificatrice ed inoltre questa reciproca estraneità non ha niente a che vedere per Blanchot con ciò che resta estraneo, oscuro ad ogni nostra conoscenza, vale a dire il grumo che appartiene alla singolarità dell'io. La posta in gioco, nel momento in cui io e l'altro entriamo in relazione, è il mantenimento della separazione, mantenimento che si opera come

---

<sup>399</sup> M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, op. cit., p. 108: «Supponiamo che questo nodo di spazio, questo repentino punto di densità, questa polarizzazione che scava e gonfia l'estensione e la durata in modo tale che non c'è più nulla di uguale e nulla di semplicemente disuguale, supponiamo che la parola abbia il compito non già di ridurre quest'irregolarità fondamentale, né di evitarla dichiarandola indicibile, ma di presentarla, ossia di darle (ugualmente) una forma».

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 90.

*interruzione d'essere* per mezzo della quale per me l'altro «non rappresenta più un'altra esistenza, né una modalità o un momento dell'esistenza universale, né una superesistenza (dio o non-dio): rappresenta l'ignoto nella sua distanza»<sup>401</sup>. Questa dimensione di interruzione che avviene più frequentemente quando siamo stanchi o addolorati può essere pensata in modo iperbolico, riguardante cioè non più soltanto il linguaggio, ma anteriore alla parola stessa e alla sua pausa – il silenzio. Ma si tratta di un'iperbole paradossale e dove si mostra all'opera l'inoperosità del neutro: «interrompersi per intendersi. Intendersi per parlare. E per finire, parlare solo per interrompersi e render possibile l'impossibile interruzione»<sup>402</sup>. L'interruzione è così per Blanchot una forma di rapporto che si fissa nel *tra* della relazione e dove cessa ogni mio potere, dove viene meno la possibilità stessa dell'esercizio del potere. A differenza di quanto avviene con qualsivoglia oggetto, colui al quale mi rapporto, l'altro, è fuori dalla mia sfera perché non è solo fuori dal mio orizzonte – le mie colonne d'Ercole – ma perché egli stesso è senza orizzonte, egli è «appunto l'uomo senza orizzonte e che non si afferma a partire da un orizzonte [...] è essere senza essere, presente senza presenza [...]. L'Altro mi parla ed è unicamente questa esigenza di parola»<sup>403</sup>. Proprio l'esigenza di parola, l'esigenza del discorso, costituisce la novità della relazione che non è da soggetto a oggetto, ma nemmeno paradossalmente da soggetto a soggetto: il paradosso è rimandato al significato di Autrui, alla domanda “Chi è Autrui?”. Andando alla radice del termine, Blanchot mostra come Autrui non dovrebbe mai essere considerato alla prima persona, esso non può mai essere considerato soggetto perché è la forma dativa di *autre*, il suo caso indiretto: «Autrui è dunque l'Altro quando non funge da soggetto [...] ad Autrui manca l'ego senza che questa mancanza ne faccia un oggetto»<sup>404</sup>. Questo sottolinea un

---

<sup>401</sup> *Ibidem*, pp. 102-103.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>403</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 94.

abisso tra me ed Autrui perché quando Autrui mi parla non è sul mio stesso piano, ma ciò significa pure, nota Blanchot, che anch'io sono Autrui per l'altro senza che questo ci riconduca nel cerchio della dialettica, ma evidenziando l'attenzione sul vuoto, un vuoto non «omogeneo ma polarizzato»<sup>405</sup>. Il rapporto tra me e l'altro è così neutro poiché non annulla le differenze, ma le lascia in sospeso e poiché l'altro, né trascendenza, né immanenza, introduce il neutro. Ma se il neutro deve conservare questa sospensione, questa reciproca distanza all'interno della relazione non ci troviamo di fronte ad una contraddizione? Se l'Io diviene «una puntualità non personale oscillante tra nessuno e qualcuno»<sup>406</sup>, ha ancora senso parlare di un *rapporto* tra me ed Autrui? Blanchot non avrebbe dubbi perché è del parere che non siamo di fronte ad un binomio e perché l'Io di cui egli parla è solo un'apparenza dettata dalla necessità della relazione che «[...] colloca nell'istanza dell'Io-Soggetto in cui si identifica per simulare l'identico, affinché così si annunci nell'Altro, attraverso la scrittura la marca dell'assolutamente non identico»<sup>407</sup>. Posto il venir meno dell'Io, la difficoltà maggiore di questa riflessione è rappresentata, ci sembra, da Autrui che è contemporaneamente un termine del rapporto cui ci riferiamo, ma anche la posta in gioco del rapporto stesso, per cui io, o chi per me, sono sempre in ritardo rispetto all'altro, come se l'altro fosse «*il rapporto di inaccessibilità con l'altro, l'altro istituito da questo rapporto inaccessibile e nello stesso tempo la presenza inaccessibile dell'altro – l'uomo senza orizzonte – che si*

---

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 95: «[...] è come se il vuoto tra l'uno e l'altro non fosse omogeneo ma polarizzato, come se costituisse un campo non isomorfo contenente una duplice distorsione che fosse nello stesso tempo infinitamente negativa, infinitamente positiva e tale che si potrebbe definirla neutra, precisando però che il neutro non annulla, non neutralizza questa infinità di duplice segno, ma la contiene come un enigma».

<sup>406</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>407</sup> *Ibidem*. Si confrontino anche le pp. 97-98. Cito in particolare da quest'ultima: «Nel precisare questa relazione non possiamo fare a meno di rappresentarla come avente luogo tra due termini, e di conseguenza sembriamo arrogarci il diritto di considerare i termini come aventi realtà e determinazioni proprie indipendentemente da essa. In un certo senso ciò è giustificato. Prima di tutto perché, anche se i due uomini che stanno parlando là in una stanza sono semplicemente il luogo delle relazioni possibili, abbiamo ammesso che alcune di queste relazioni li fanno esistere entrambi come realtà distinta, oggettiva, o anche come Io-soggetto, esistenza unica, centro centrato su una unità che si irraggia, insomma come storia grazie alla quale tutta la loro verità passa attraverso il mondo che si fa. In queste poche parole si concentrano molte difficoltà».

fa rapporto e avvicinamento nell'inaccessibilità stessa del suo approccio»<sup>408</sup>. Come se l'altro fosse allo stesso tempo l'illimitato e l'infinito distinti ma pensati insieme.

Ne *L'écriture du désastre* una parte di queste tematiche verrà messa da parte, ma si assisterà anche ad una radicalizzazione di altre posizioni: questo è visibile già dalle prime pagine e rintracciabile in tutta l'opera. Se, come affermava Lévinas, il disastro va letto come «dis-astro: non essere nel mondo sotto gli astri»<sup>409</sup>, l'inquietudine più profonda ed ultima risiede proprio nella *rottura con l'astro* con ciò che esso rappresenta – il nostro mondo, le nostre coordinate, la nostra misura. Non è un caso crediamo, allora, l'attenzione rivolta al tema della passività, anche qui sicuramente condotta alla luce della lettura lévinasiana, ma per un certo qual modo tracciando il suo limite rispetto ad essa. Evidenziando una riflessione che abbiamo già ritrovato ne *L'Infinito intrattenimento* Blanchot anche qui, pur mantenendo Autrui nella sua radicale estraneità, inverte i termini di questa relazione per mettere in luce che rapportandosi a me come se fossi l'altro, Autrui mi strappa alla mia identità, alla mia sovranità, scoprendomi in tal modo pura passività. Occorre infatti vedere cosa effettivamente consente, secondo Blanchot, la totale destituzione del soggetto: l'unica “struttura” che sembra rispondere alle sue esigenze è quella della passività. La passività come pazienza, come ciò che mi trapassa da parte a parte, ha un legame molto stretto con la scrittura: entrambe presuppongono il venir meno del soggetto «attraverso la pazienza mi faccio carico del rapporto con l'Altro del disastro che non mi consente di assumerlo, nemmeno di restare io per subirlo»<sup>410</sup>. Seppure la sofferenza potrebbe avvicinarci alla passività, il ricorso ad essa viene respinto da Blanchot che si rende conto dell'equivocità

---

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 99: «Come se nello spazio-tempo interrelazionale, fosse necessario, con una duplice contraddizione, pensare l'Altro – dapprima come la distorsione di un campo che pure è continuo e come la dislocazione, la rottura, della discontinuità – poi come l'infinito di un rapporto senza termini e come l'infinita terminazione di un termine senza rapporto».

<sup>409</sup> E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, op. cit., p. 199.

<sup>410</sup> M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 29.

cui potrebbe portare. La sofferenza infatti mantiene ai suoi occhi un dominio, una padronanza dell'io, un polo che soffre, che vive la sofferenza, fosse pure quella più estrema. Tuttavia, con passività non bisogna intendere husserlianamente la condizione della datità, lo sguardo cieco della coscienza<sup>411</sup>. Per Blanchot è difficile parlare della passività senza ricondurla ad un termine di riferimento, senza correre il rischio di trasformarla, anche solo nominarla perché essa «sfugge al nostro potere di parlarne, come al nostro potere di farne la prova»<sup>412</sup>. Se così l'*il* era sempre nel pericolo imminente di diventare un nome, di esser sostantivizzato, di avere in questo modo significato, questo pericolo viene scongiurato nel momento in cui viene a cadere la possibilità di appropriarsi dell'esperienza tramite il ricorso alla passività che è come una regione talmente profonda da non essere raggiunta dai raggi, da non poter essere illuminata. Secondo Blanchot si verificano delle situazioni (come la disgrazia più atroce, l'annientamento subito nei campi di concentramento) che ci permettono di avvicinarci a ciò che la passività vuole dire ma questo avvicinamento avviene sempre per approssimazione. Il discorso della passività chiama quello relativo ad Autrui.

Se da una parte Autrui resta comunque ciò che mi si presenta come ignoto, Blanchot sottolinea anche che Autrui è il lontano, ciò che è separato da me, e tuttavia esso si presenta come il prossimo che non mi lascia mai da solo, che mi ossessiona, divenendo appunto il mio carnefice. Divento ostaggio dell'altro dal momento che sono caricato di una responsabilità originaria: ma è proprio qui che Blanchot evidenzia, quasi come un commentario interno all'opera di Lévinas, una contraddizione perché «laddove la passività mi rende inerte e mi distrugge, nello stesso tempo sono costretto ad una

---

<sup>411</sup>Si confronti: E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., § 38, p. 102: «In ogni caso, ogni costruito dell'attività presuppone necessariamente come grado inferiore una passività che determina la datità [...]». Si confronti anche: M. ZARADER, *op. cit.*, p. 135: «Non si ha più a che fare qui con l'affermazione di un'indistinzione tra soggetto e oggetto, ma con l'affermazione di una *sparizione* del soggetto - a vantaggio di un "oggetto" gigantesco che ritrova paradossalmente la purezza e l'assolutezza che Husserl conferiva al soggetto».

<sup>412</sup>M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 32.

responsabilità che non solo mi eccede, ma che io non posso esercitare, poiché non posso niente e perché non esisto più come io»<sup>413</sup>. Indubbiamente, qui tra Blanchot e Lévinas si gioca un'ulteriore ed insormontabile differenza (oltre che incomprensione) che deriva non da una lettura affrettata dell'opera lévinasiana quanto piuttosto dall'occupare una diversa prospettiva, la stessa che teneva separati Lévinas e Ricœur quando quest'ultimo, a proposito del problema dell'alterità, affermava: «Se non fossi costituito responsabile del mio dire, soggetto di enunciazione, soggetto responsabile [...], io non potrei capire ciò che l'altro esige e vuole da me, per la semplice ragione che io non posso comprendere l'idea stessa dell'altro soltanto come un altro io, un *alter ego*»<sup>414</sup>. La diversa prospettiva, tornando a Blanchot, non tiene conto di ciò che accade alla soggettività lévinasiana, al dissolvimento dell'ultimo residuo d'essere e alla trasformazione del suo statuto, ma si sofferma ad evidenziare quella che Blanchot considera una contraddizione ambigua: infatti, nel momento in cui sono schiacciato da Autrui non abbiamo a che fare con un altro io che esercita la sua potenza alla quale rispondo non solo piegandomi ma anche opponendomi? Insomma, o siamo passività ma in questo caso non possiamo nemmeno esercitare la responsabilità, oppure nei confronti della violenza, ritornando alla sfera del sapere, possiamo percepire Autrui non come l'altro, ma come la volontà letale. Anche se non fosse così, per quale motivo Autrui mi perseguita? Se «Autrui non è il mio nemico [...] come può divenire colui che mi strappa alla mia identità [...]»<sup>415</sup>? In realtà, ciò si verifica perché è Autrui stesso ad essere *dénuement* e supplica, debolezza radicale. Nel momento in cui sono responsabile per Autrui e dico la *mia* responsabilità, è avvenuto già un cambiamento radicale che non riguarda solo il linguaggio, ma anche l'io, il suo statuto e perché essa mi separa da

---

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>414</sup> E. LÉVINAS-P. RICŒUR, *Giustizia, amore e responsabilità. Dialogo tra Paul Ricœur e Emmanuel Lévinas* in *Il pensiero dell'altro*, op. cit., p. 73, ma si leggano anche le pagine seguenti. Si confronti inoltre il saggio di G. GIANNINI, *Scoprire l'altro con Ricœur e Lévinas* in AA. VV., *Lévinas e la cultura del XX secolo* (a cura di P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa), Giannini, Napoli, 2003, pp. 501-526.

<sup>415</sup> M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 40. Si confronti pure p. 185: «[...] se l'ossessione di autrui arriva fino alla persecuzione [...] non è [...] renderlo in qualche modo crudele?».

tutto ciò che fino a poco prima aveva costituito il mio mondo, il mio ordine. Responsabilità paradossale perché bisogna pensarla separata da ogni forma di coscienza, ma anche da ogni discorso morale *ordinario*, ma questo significa anche non potersi riferire a nessuna etica, a nessuna pratica preliminare perché abbiamo a che fare con un *enigma*. Una responsabilità che «scoprendo l'altro *in luogo di me*, mi ordina di rispondere dell'assenza, della passività, vale a dire dell'impossibilità di essere responsabile, alla quale questa responsabilità senza misura mi ha sempre già votato [...]»<sup>416</sup>. Se in Lévinas la passività e la responsabilità procedono di pari passo, qui le due nozioni sono inconciliabili. Si registra ugualmente una responsabilità smisurata e «non perché, come in Lévinas, io sono responsabile, al di là delle mie colpe [...] ma perché precisamente non sono nella condizione di essere responsabile, sono incapace di rispondere d'autrui»<sup>417</sup>. Nel momento in cui sono investito dalla responsabilità, mi scopro estremamente fragile e tuttavia mi rivolgo verso l'altro, rispondo nonostante sia «io senza io [...] messo in questione da una parte all'altra in tanto che io, senza identità [...]»<sup>418</sup> e nonostante l'Altro non offra alcuna risposta.

Seppure è possibile vedere una certa affinità tra Blanchot e Lévinas a proposito dell'alterità e della sua particolare struttura considerata sotto l'aspetto della dissimetria e della radicale distanza, riteniamo che in Blanchot essa non apra a nessuna *gloria dell'infinito*, essa non è «la condizione né la riserva di alcun *senso* [...]». È al contrario l'*interruzione pura*, la frattura irremissibile di tutto il mondo e di ogni senso possibile, il loro affondare nella notte»<sup>419</sup>. È questo è possibile proprio perché per Blanchot l'Altro è neutro.

Il neutro, infatti, è sempre stato caratterizzato dalla sua profonda differenza dall'essere, addirittura, come abbiamo visto, è inteso da Blanchot in termini

---

<sup>416</sup> *Ibidem*, p. 46, ma si confronti anche p. 47. Traduco *donner* con ordinare.

<sup>417</sup> A.L. SCHULTE NORDHOLT, *op. cit.*, pp. 357-358.

<sup>418</sup> M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>419</sup> M. ZARADER, *op. cit.*, p. 251.



di terzo genere. Tuttavia, quale peso ha la figura di Autrui nell'economia del pensiero blanchotiano? Non è un nome, seppure diverso, per dire comunque l'alterità? Ma di quale alterità stiamo parlando?

M. Zarader è del parere che a partire dagli anni '60 il discorso di Blanchot assuma una consistenza decisamente etica: indubbiamente è possibile riscontrare un passaggio della riflessione dall'alterità ad Altrui che sarebbe del resto giustificato, sempre secondo la Zarader, dal linguaggio il quale rappresenterebbe lo «spiegamento del neutro nella sua alterità»<sup>420</sup>. Sebbene Blanchot si riferisca all'altro uomo, siamo su di un piano diverso rispetto a quello lévinasiano; e seppure è riscontrabile una qualche direzione verso l'etica è pur vero che ciò avviene «*senza modificare in niente il suo precedente tenore*»<sup>421</sup>.

Sicuramente, gli scritti degli anni '70 ed '80 mostrano una maggiore attenzione nei confronti dell'alterità: infatti, se importa vegliare sul neutro – compito fondamentale del pensiero – non è solo perché il neutro *insiste* «ma perché possiede questa duplice virtù di strapparmi a me e di aprirmi all'altro [...]»<sup>422</sup>.

Non basta più soltanto pensare il neutro, tentare di accoglierlo, occorre realizzare questa impresa: la Zarader legge così il disastro come questo impegno assunto dal pensiero senza che ciò tuttavia si traduca in un dispositivo, in un meccanismo attivo. Anche la *scrittura del disastro* sarebbe un possibile risvolto del neutro, una sua effettiva concretizzazione, che continua a mantenere la sua distanza dall'essere come dal non essere e piuttosto che parlare di un passaggio, quasi come se fosse in realtà una frattura, dalla notte del neutro a quella del disastro, siamo più orientati a ritenere quest'ultimo come la tinteggiatura più accesa del neutro, la sua ultima sponda.

---

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 233. La studiosa è del parere che anche il ricorso al linguaggio sia il segno di un passaggio attraverso Lévinas nella misura in cui Autrui è pensato dal filosofo come la fonte di ogni significazione.

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 241.

Blanchot è scettico nei confronti dell'utilizzo della parola soggettività, ambigua tanto quanto lo è il termine responsabilità perché è come se volesse «salvare la nostra parte di spiritualità»<sup>423</sup>, ma nasconderebbe in realtà soltanto il travestimento adoperato da ciò che vuole conservare ancora il suo privilegio di presenza, lo stesso privilegio che Blanchot ritrova ancora nella filosofia di Lévinas il quale parla appunto di una soggettività del soggetto. A questo proposito Blanchot propone «una *soggettività senza soggetto*, la parte ferita, il livido del corpo morente già morto di cui nessuno potrebbe essere il proprietario o dire: io, il mio corpo [...]»<sup>424</sup>.

Il neutro, nelle sue metafore della notte e del fuori, come ciò che non dona niente, non è la cifra di nessuna *Sinngebung*, non richiede nemmeno un ego che accolga la sua (mancanza di) donazione ma al contrario «trascina con sé allo stesso tempo l'ego ed ogni possibilità di costituzione, a vantaggio [...] di una perdita nuda nella notte»<sup>425</sup>. Eppure, mantenendolo come ciò che c'è e che deve essere conservato, Blanchot compie un gesto estremo. Ma è possibile portare fino in fondo questo gesto? Non siamo di fronte alla coesistenza di essere e niente? M. Zarader fa riferimento, in opposizione a Blanchot, ad Heidegger il quale ai suoi occhi «permette di comprendere [...] che nessun pensiero può dispiegarsi separatamente dall'essere; perché se esso volesse accogliere qualunque cosa, fosse pure il niente, deve supporre necessariamente un *là* che garantisca il senso d'*essere* di questo niente, facendolo così scappare alla pura e semplice nullità»<sup>426</sup>. Ma come si può *vegliare sul senso assente*? O per meglio dire, seppure la veglia è anonima, come può il pensiero accogliere il senso assente? Chi coniuga il pensiero? Chi gli dona vita? Nella considerazione della veglia senza soggetto Blanchot non crede che questa veglia né tanto meno questo pensiero si trasformino in

---

<sup>423</sup> M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 48.

<sup>424</sup> *Ibidem*, p. 53, corsivo mio.

<sup>425</sup> M. ZARADER, *op. cit.*, p. 254.

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 260.

una negazione o affermazione di senso: il senso assente a cui egli fa riferimento non si traduce in un'assenza di senso.

Blanchot non è il primo a tentare la strada di uno svuotamento radicale dei poteri della soggettività, né è il primo ad aver compiuto una sua messa in discussione estrema. Anche la fenomenologia nel suo complesso, come afferma M. Zarader, almeno nel campo francese, tenta ancora oggi, sulla scia di Husserl, di fare a meno del soggetto. Ogni fenomeno appare ad un *Ichpole* ed in questa manifestazione non solo acquista esso stesso un senso ma conferma anche l'*Ich* come polo di riferimento: se viene a cadere quest'ultimo non cade con esso anche ogni possibilità di fenomenalità? Nei confronti di questa questione la fenomenologia è presa da una duplice vertigine: infatti «vorrebbe che il fenomeno debba il meno possibile al soggetto mantenendo quest'ultimo come condizione della sua fenomenalità»<sup>427</sup>.

Il problema che sembra offrirsi ai nostri occhi è *se* è possibile raggiungere la chimera di una fenomenologia *pura*, vale a dire se è possibile sfuggire all'ordine dell'esperienza e perché questo si *verifichi* occorre un cambiamento non solo in riferimento all'oggetto, ma anche al soggetto: come afferma Marlene Zarader infatti «affinché ciò che si dona si sottragga veramente alla presenza, occorre non solo che non abbia forma oggettuale, ma anche che non sia un ente [...]. Dal lato del soggetto [...] occorre che la soggettività si nasconda o si seppellisca fino a diventare totalmente passiva: puro polo di ricezione che non sarebbe più “costituente”»<sup>428</sup>. Del resto, gli stessi esiti della fenomenologia husserliana, almeno quelli delle *Idee* e delle *Meditazioni*, avevano mantenuto come abbiamo visto un soggetto seppur residuale: l'*epochè* aveva mostrato come in luogo di «aprire, mediante il

---

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 172. Si legga sempre di M. ZARADER, *Éloge de la subversion* in AA. VV., *Lévinas e la cultura del XX secolo*, op. cit., p. 319 da cui cito: «La fenomenologia contemporanea, in particolare quella francese, non ha smesso di voler rompere con la soggettività, allo scopo di far posto per una donazione privilegiata [...]. Ma, per conservare a questa donazione il beneficio di una giustificazione fenomenica [...] questi pensatori non possono fare l'economia di un polo che consente l'apparizione dei fenomeni».

<sup>428</sup> ID., *Éloge de la subversion*, op. cit., p. 312. Secondo la Zarader, Heidegger è il primo a compiere tale gesto: si confrontino pp. 312-313.

superamento dell'atteggiamento naturale [...] alla categoria pura e costitutiva della coscienza donatrice di senso – si trova impedita ad attuare l'esito del suo gesto magico»<sup>429</sup>, e questo conservando una radicale ambiguità di fondo, che sembra per certi versi inficiare la ricerca, perché il soggetto è contemporaneamente colui che compie l'epochè ma anche colui che ne sarebbe sottoposto.

In ogni caso, chi si è incamminato verso questa strada nel tentativo di pensare fino in fondo la questione si è trovato dinanzi un abisso di fronte al quale si è sempre fermato al limite mostrando che non è facile portare il ragionamento fino all'estremo, o almeno non sembra individuabile un cammino differente da quelli che sono stati percorsi perché «o si conserva l'orizzonte, il mondo, il soggetto [...] ed occorre allora rinunciare ad una rottura radicale con Husserl [...]; oppure si fa *effettiva* economia di questi differenti concetti, si abbandona ogni riferimento alle condizioni di fenomenalità, ed occorrerà allora assumerne le conseguenze fino alla fine [...] è [...] la posizione di Blanchot»<sup>430</sup>. In questo caso, si può dire con la Zarader che Blanchot è stato un pensatore *rigoroso* «poiché per passare al di là dell'essere, accetta di abbandonare il senso»<sup>431</sup>, ma occorre chiedersi però a quale prezzo. Se i precedenti tentativi erano falliti perché tornati indietro, sul campo del senso, quello di Blanchot fallisce ugualmente perché «affermando questa neutralità [...] la perde in modo ancora più pericoloso»<sup>432</sup>. Questa perdita avviene proprio nel momento in cui Blanchot fa riferimento al *pensare al neutro*: il pensiero, in tutte le sue manifestazioni, era stato fin qui oggetto di un'attenta critica, come può allora diventare il *guardiano* del neutro? Nel momento in cui si passa dal piano della descrizione a quello dell'assunzione di un compito (l'appello rivolto al pensiero dal neutro e per il neutro) avviene anche un passaggio dal piano del

---

<sup>429</sup> I. POMA, *Le eresie della fenomenologia*, op. cit., p. 16.

<sup>430</sup> M. ZARADER, *L'être et le neutre*, op. cit., p. 122.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 290.

possibile a quello dell'effettuale. Ma questo pensare poi si realizza veramente? Non bisogna forse intenderlo come un'interruzione?

Se il neutro è ciò che scandalizza la riflessione come può avvenire una sua traduzione nei termini di un pensiero laddove quest'ultimo è inteso come luogo del senso? Un pensiero che *veglia sul neutro* non «partecipa dunque, suo malgrado, alla vita del senso»<sup>433</sup>? Inoltre, affinché il neutro *resti* scandalo occorre che esso non debba acquistare una dimora, ma sia come una mina vagante. Il neutro così non è l'approdo ad una definizione, ma è l'essere in balia del mareggiare, l'oscillazione sempre continua, ed in questa voluta e mantenuta sospensione ed ambiguità ci sembra perfettamente rispondente ai propositi di Blanchot.

Nel nostro confronto tra Lèvinas e Blanchot abbiamo messo alcuni punti fermi: innanzitutto, nel filosofo la soggettività come sostituzione può essere considerata come il risultato di un progetto ben determinato che risponde all'esigenza di abbandonare il suolo ontologico. Lévinas parte da una critica al soggetto e ne abbatte i puntelli che sostengono tutta l'impalcatura e inizia a costruire su queste macerie. Vale a dire che nel momento in cui intraprende la strada della decostruzione della soggettività è comunque orientato verso una sua possibile traduzione, verso comunque la ricerca di un senso, anzi questa sembra costituire la bussola che egli non abbandonerà mai. Il senso non ha origine nell'egoità, ma nel movimento di responsabilità, nella relazione etica e a partire dall'altro. Seppure la soggettività è intesa come passività anche qui è fatta salva, sebbene su di un piano indubbiamente diverso, la condizione di possibilità del senso. In Blanchot possiamo dire che la scomparsa dell'io è soltanto la presa di fatto, l'analisi di alcune possibilità che si prospettano nella letteratura, nella politica, come abbiamo visto. E se è vero, come afferma la Zarader che Blanchot «critica

---

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 273.

l'Io senza chiarire il suo statuto»<sup>434</sup>, ci sembra di poter affermare che questo probabilmente non era il suo intento. Ma nel momento in cui l'Io è fatto fuori, Autrui è neutro ed anche la relazione che si instaura tra di essi, negando in questo modo ogni possibilità di senso, cosa resta?

Ci sembra che qui si profili quello che Blanchot in alcune pagine di uno dei suoi ultimi scritti paventava come il pericolo più minaccioso: «*Pericolo che il disastro prenda senso in luogo di prendere corpo*»<sup>435</sup>.

## **BIBLIOGRAFIA PRIMARIA**

- *Thomas l'obscur*, Gallimard, Paris, 1941 (1950).
- *Aminadab*, Gallimard, Paris, 1942.
- *Faux Pas*, Gallimard, Paris, 1943, tr. it. di E. Klersy Imberciadori, *Falsi passi*, Garzanti, Milano, 1978.
- *Le Très-Haut*, Gallimard, Paris, 1948.
- *L'Arret de mort*, Gallimard, Paris, 1948 (1977).
- *La part du feu*, Gallimard, Paris, 1949.
- *Lautréamont et Sade*, Les éditions de Minuit, Paris, 1949 (1963), tr. it. di M. Bianchi e R. Spinella, *Lautréamont e Sade*, Dedalo Libri, Bari, 1974.
- *Au moment voulu*, Gallimard, Paris, 1951 (1993).
- *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, Paris, 1953 (1993).

---

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 128. Inoltre, bisogna tener presente che laddove qui si è tentato di costruire un percorso, è possibile che in Blanchot non solo questo non corrisponda a quanto noi abbiamo evidenziato, ma che non esista neppure. Il dubbio del resto ci sembra più che legittimo nella misura in cui le ultime opere di riferimento sono scritte in modo frammentario, per cui la nostra è davvero solo una delle letture possibili.

<sup>435</sup> M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 71.

- *L'Espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, tr. it. di G. Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino, 1967.
- *Le Dernier Homme*, Gallimard, Paris, 1957 (1992).
- *Le Livre à venir*, Gallimard, Paris, 1959, (1986).
- *L'Attente l'oubli*, Gallimard, Paris, 1962, tr. it. di M. De Angelis, *L'Attesa, l'oblio*, Guanda, Milano, 1978.
- *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, tr. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino, 1977.
- *L'Amitié*, Gallimard, Paris, 1971.
- *Le pas au-delà*, Gallimard, Paris, 1973, tr. it. di L. Gabellone, *Il passo al di là*, Marietti, Genova, 1989.
- *La Folie du jour*, Fata Morgana, Montpellier, 1973, tr. it. di G. Patrizi e G. Urso, *La follia del giorno*, Elitropia, Reggio Emilia, 1982.
- *L'Écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, tr. it. di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, SE, Milano, 1990.
- *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris, 1981, tr. it. di R. Ferrara, D. Grange Fiori, G. Patrizi, L. Prato Caruso, G. Urso, G. Zanobetti, Feltrinelli, *Da Kafka a Kafka*, Milano, 1983.
- *La bête de Lascaux*, Fata Morgana, Montpellier, 1982, tr. it. di F. Marconi e S. Toni, *La bestia di Lascaux*, Il cavaliere azzurro, Bologna, 1983.
- *Après coup*, Minuit, 1983, tr. it. di M. Bruzzese, *L'eterna ripetizione*, Edizioni Cronopio, Napoli, 1996.
- *La Communauté inavouable*, Minuit, Paris, 1983, tr. it. di M. Antonelli, *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- *Le Dernier à parler*, Fata Morgana, Montpellier, 1984, tr. it. di C. Angelino, *L'ultimo a parlare*, Il Melangolo, Genova, 1990.

- *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, Montpellier, 1986, tr. it. di V. Conti, *Michel Foucault come io l'immagino*, Costa & Nolan, Genova, 1980.
- *Une voix venue d'ailleurs. Sur le poèmes de Louis-René des Forêts*, Ulysse Fin de siècle, Dijon, 1992.
- *Pour l'amitié*, Fourbis, Paris 1993.
- *L'Instant de ma mort*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.
- *Écrits politiques. Guerre d'Algérie, Mai 68, etc. 1958-1993*, Éditions Léo Scheer, 2003, tr. it. a cura di C. Colangelo, *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Ed. Cronopio, Napoli, 2004.

### ***Articoli politici e saggi***

Consapevolmente si è scelto di non citare l'intera bibliografia degli articoli di Maurice Blanchot (all'incirca settecento testi) presente del resto nel libro biografico di C. Bident, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Ed. Champ Vallon, Seyssel, 1998. Qui di seguito dunque sono citati solo gli articoli letti in relazione al percorso effettuato. Per evitare superflue ripetizioni quelli entrati a far parte delle raccolte non sono stati menzionati.

- «Nouvelle querelle des anciens et des modernes» in *Réaction*, n° 11, avril-mai 1932.
- «La doctrine catholique et les relations internationales» in *Journal des débats*, 9 mai 1932.
- «Les années tournantes» in *Journal des débats*, 21 mars 1933.
- «Le marxisme contre la révolution» in *La Revue Française*, n° 4, 25 avril 1933.
- «Des violences antisémites à l'apothéose du travail» in *Le Rempart*, 1 mai 1933.
- «Morale et politique» in *La Revue du siècle*, n° 2, mai 1933.



- «En vue d'une action. L'Allemagne nouvelle ou le triomphe de la Prusse» in *Le Rempart* n° 17, 8 mai 1933.
- «La levée en masse de l'Allemagne» in *Le Rempart* n° 22, 13 mai 1933.
- «Le pact mortel pour la paix. L'Europe abandonnée à l'Italie et à l'Allemagne» in *Le Rempart*, n° 38, 29 mai 1933.
- «Une intervention du Pape. Offrande au paganisme hitlérien des sacrifices de la chrétienté» in *Le Rempart*, n° 54, 14 juin 1933.
- «La logique dans l'abaissement» in *Le Rempart* n° 55, 15 juin 1933.
- «La révolte contre le pouvoir» in *Le Rempart*, n° 60, 20 juin 1933.
- «La révolution nécessaire» in *Le Rempart*, n° 62, 22 juin 1933.
- «De Londres à Genève. La décadence des Assemblées Internationales» in *Le Rempart*, n° 66, 26 juin 1933.
- «La vraie menace du Troisième Reich» in *Le Rempart*, n° 69, 29 juin 1933.
- «La crise du socialisme» in *Le Rempart*, n° 82, 12 juillet 1933.
- «La révolution est condamnée, mais l'État devient révolutionnaire. Le hitlérisme contre Hitler» in *Le Rempart* n° 94, 24 juillet 1933.
- «Un discours logique» in *Journal des débats*, 17 septembre 1933.
- «La démocratie et les relations franco-allemandes» in *La Revue du XX siècle*, n° 4, février 1935.
- «La fin du 6 février» in *Combat* n° 2, février 1936.
- «La guerre pour rien» in *Combat* n° 3, mars 1936.
- «Après le coup de force germanique» in *Combat* n° 4, avril 1936.
- «Le Terrorisme, méthode de salut public» in *Combat*, n° 7, juillet 1936.
- «La grand passion des modérés» in *Combat* n° 9, novembre, 1936.
- «Le Caravansérail» in *Combat* n° 10, décembre 1936.
- «Les Mystères de Moscou» in *L'Insurgé*, n° 14, 14 avril 1937.

- «De la révolution à la littérature»; «Réquisitoire contre la France» in *L'Insurgé* n° 1, 13 janvier 1937.
- «Demain la guerre» in *L'Insurgé*, n° 17, 5 mai 1937.
- «La France condamnée à avoir tort» in *L'Insurgé*, n° 18, 12 mai 1937.
- «La France, nation à venir» in *Combat*, n° 19, novembre 1937.
- «On demande des dissidents» in *Combat*, n° 20, décembre 1937.
- «L'Étrange et l'Étranger» in *La Nouvelle Revue Française* n° 70, 1 octobre 1958, pp. 673-683.

Tutti gli articoli non firmati apparsi su:

- *Le 14 juillet*, n° 1, 1958.
- *Le 14 juillet*, n° 2, 25 octobre 1958.
- *Le 14 juillet*, n° 3, 18 juin 1959.
- «La fin de la philosophie» in *La Nouvelle Revue Française*, n° 80, août 1959, pp. 286-298.
- «Être juif» in *La Nouvelle Revue Française*, n° 116, août 1962, pp. 279-285.
- «Être juif» in *La Nouvelle Revue Française*, n° 117, septembre 1962, 471-476.
- *Le discours philosophique* in «L'Arc», n° 46, 1971, pp. 1-4, tr. it. di G. Piana *Il discorso filosofico* in «Aut-Aut», maggio-agosto 1996, pp. 69-73.
- *Discours sur la patience (en marge de livres d'Emmanuel Lévinas)* in «Le Nouveau Commerce» 30-31, 1975, pp. 19-44, tr. it. di L. Rampello *Discorso sulla pazienza (in margine ai libri di Emmanuel Lévinas)* in «Aut-Aut» settembre-dicembre 1985, pp. 141-153.
- «Ne te retourne pas» in *Digraphe*, n° 18-19, avril 1979, pp. 159-163.
- «Notre compagne clandestine» in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 79-87.
- «Les intellectuels en question», in *Le Débat* n° 29, mars 1984.
- «N'oubliez pas» in *L'Arche*, n° 373, mai 1988.

- «Ce qu'il nous a appris» in *L'Arche* n° 459, février 1996.

## ***BIBLIOGRAFIA CRITICA***

- APOLLINAIRE G. *Il y a*, Gallimard «La Pléiade», Paris 1959.
- AA.VV., «La Francia nel 1936. Il cinema e il Front Populaire. La speranza di una “nuova legalità”», La Biennale di Venezia, Roma, 1976.
- AA. VV., *Textes pour Emmanuel Lévinas*, par François Laruelle, Jean-Michel Place, Paris, 1980.
- AA. VV., *Répondre d'Autrui. Emmanuel Lévinas*, Langages, Neuchâtel, 1989.
- AA. VV., *Le magazine littéraire. La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde*, n° 403, novembre 2001.
- AA.VV., *Emmanuel Lévinas. Éthique, religion, esthétique : une philosophie de l'Autre* in «Le Magazine littéraire», n° 419 avril 2003.
- AA. VV., *Maurice Blanchot, récits critiques*, textes réunis par C. Bident et P. Vilar, Éditions Farrago, Tours, 2003.
- AA. VV., *Le magazine littéraire. Emmanuel Lévinas, éthique, religion, esthétique: une philosophie de l'Autre*, n° 419, avril 2003.
- AA. VV., *La Storia*, Edizioni De Agostini, Utet, Novara, 2004, Tomo 13.
- AA. VV., *Lévinas. De l'Être à l'Autre*, PUF, Paris, 2006.
- ALBERES, R.M., *L'aventure intellectuelle du XX siècle. Panorama des littératures européennes*, Albin Michel, Paris, 1969 (3<sup>a</sup> edizione).
- ANTONIOLI M., *L'écriture de Maurice Blanchot. Fiction et théorie*, Kimé, Paris 1999.
- BAILHACHE G., *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris, 1994.

- BARBARAS R., *Le desir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris, 1999.
- BARTHES R., *Le Neutre, Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil, Tours, 2002.
- BATAILLE G., *Choix de lettres (1917-1962)*, Gallimard, Paris.
- ID., *L'Amitié, Le rire de Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1973, tr. it. a cura di F. Ferrari, *L'amicizia*, SE, Milano, 1999.
- BEAUFRET J., *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence*, Vrin, Paris, 2000.
- BENOIST J., *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 2001.
- BERNET R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris, 1994.
- BIDENT C., *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Ed. Champ Vallon, Seyssel, 1998.
- ID., *Reconnaisances. Antelme, Blanchot, Deleuze*, Calmann-Lévy, 2003.
- BOUSQUET J., *Maurice Blanchot, Fata Morgana*, Montpellier, 1987.
- BRETON A., *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, Paris (1985) 2005.
- CHASTENET J., *Cent ans de République (V), Les Années d'illusion*, J. Tallandier, Paris, 1970.
- ID., *De Pétain à de Gaulle (juillet 1940- août 1944)*, Fayard, Paris, 1970.
- CHOPLIN H., *De la phénoménologie à la non-philosophie. Lévinas et Laruelle*, Kimé, Paris 1997.
- ID., *De Pétain à de Gaulle (juillet 1940-1944)*, Fayard, Paris, 1970.
- COLLIN F., *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris, 1971 (nuova edizione, 1986).
- DE BAUW C., *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, OUSIA, Bruxelles, 1997.

- DE BENEDETTI R., *La politica invisibile di Maurice Blanchot*, Medusa Edizioni, Milano, 2001.
- DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002.
- ID., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, tr. it. a cura di M. Iofrida *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997.
- ID., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris, 1987, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1998.
- ID., *Heidegger et la question*, (1987) Flammarion, Paris, 1990.
- ID., *Parages*, Galilée, Paris, 1998, tr. it. di S. Facioni, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Milano, 2000.
- ID., *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris, 1998, tr. it. a cura di F. Garritano, *Dimora*, Palomar, Bari, 2001.
- DOMINIQUE F., *Maurice Blanchot. Premier témoin*, Virgile, Langres, 2003.
- DREYFUS F.G., *De Gaulle et le Gaullisme*, PUF, Paris, 1982.
- FRIES P., *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- FOUCAULT M., *La Pensée du dehors*, Fata Morgana, Montpellier, 1986, tr. it. di V. Del Ninno, *Il Pensiero del fuori*, SE, Milano, 1998.
- GALLO M., *De Gaulle. L'appel du destin*, Éditions Robert Laffont, Paris 1998.
- ID., *De Gaulle. La solitude du combattant*, Éditions Robert Laffont, Paris 1998.
- ID., *De Gaulle. Le premier des Français*, Éditions Robert Laffont, Paris 1998.
- GANDILLAC DE M., *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Albin Michel, Paris, 1998.

- GARRITANO F., *Sul neutro. Saggio su Maurice Blanchot*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992.
- GRONDIN J., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2003.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001 (18<sup>a</sup> edizione), tr. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, *Essere e Tempo*, Longanesi & C., Milano, 2005.
- ID., *Briefe über den «Humanismus»*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1976, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995.
- ID., *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, tr. it. a cura di F. Volpi *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2001.
- ID., (*Über "Die Linie"*) *Zur Seinfrage*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, GMBH, Stuttgart, 1980, tr. it. di A. La Rocca e F. Volpi *Oltre la linea*, Adelphi, Milano (1989) 2004.
- ID., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34*, V. Klostermann GmbH Frankfurt am Main, 1983 tr. it. L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34 a cura di C. Angelino, Il nuovo Melangolo s.r.l., Genova, 2001.
- HERF J., *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e nel Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- HERMANN VON F.W., *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, tr. it. di R. Cristin *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il Melangolo, Genova 1997.
- HESS D.M., *Politics and literature. The case of Maurice Blanchot*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1999.
- ID., *Complexity in Maurice Blanchot's fiction. Relations between science and literature*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1999.

- HILL L., *Blanchot. Estreme Contemporary*, Routledge, London and New York, 1997.
- HIMY L., *Maurice Blanchot, la solitude habitée*, Bertrand-Lacoste, coll. «Référence», 1997.
- HUISMAN D., *Histoire de la philosophie française*, Perrin, Paris, 2002.
- HUREZANU D., *Maurice Blanchot et la fin du mythe*, Presses Universitaires du Nouveau Monde, New Orleans, 2003.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, (Kluwer Academic Publisher B. V. 1950) Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino, 2002.
- ID., *Philosophie als strenge Wissenschaft in Husserliana, Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1987, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- ID., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publisher B. V. 1963, tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1994.
- ID., *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers. Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, tr. it. di C. Sinigaglia *Glosse a Heidegger*, Jaca Book, Milano, 1997.
- ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja, 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore Milano (1961) 2002.

- ID., *Statische und genetische phänomenologische Methode*, tr. it. a cura di M. Vergani *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano, 2003.
- JABES E., *La memoire des mots*, Fourbis, Châtillon-sous Bagneux, 1990.
- ID., *Le Seuil. La Sable. Poésies complètes 1943-1988*, Gallimard, Paris, 1991.
- JASPERS K., *Strindberg et Van Gogh. Swedenborg-Hölderlin: étude psychiatrique comparative*, preceduto da: M. BLANCHOT, *La folie par excellence*, Minuit, Paris, 1953.
- JOSIPOVICI G., *Deuxième personne à la fenêtre*, Ulysse, Fin de siècle, Bourgogne, 1988.
- KESSLER N., *Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942). Une révolution conservatrice à la française*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- KILLEN M. C., *Essai sur l'indicible. Jabés, Duras, Blanchot*, PUV, Saint-Denis, 2004.
- LAPORTE R., *Maurice Blanchot; l'ancien, l'effroyablement ancien*, Fata Morgana, Montpellier, 1987.
- ID., *Études*, P.O.L., Paris, 1990.
- ID., *À l'extrême pointe. Bataille et Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.
- LESCOURRET A. M., *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris, 1994.
- LEVINAS E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris (1930) 2001, a cura di S. Petrosino, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano, 2002.
- ID., *De l'évasion*, (1935) Fata Morgana, Montpellier 1982, tr. it. *Dell'evasione* a cura di D. Ceccon e G. Franck, Elitropia, Reggio Emilia, 1984.



- ID., *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris (1947) 2004, tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, premessa di P. A. Rovatti, Marietti, Genova, 2001.
- ID., *Le temps et l'autre*, (1948), Fata Morgana, Montpellier 1979, (PUF, Paris 1983), tr. it. *Il tempo e l'altro* a cura di F. P. Ciglia, Il Melangolo, Genova, 1987.
- ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, (1949) 2001, tr. it. F. Sossi *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, R. Cortina, Milano, 1998.
- ID., *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Vigeversmaatschappij 1961, tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito*, Milano, 1977.
- ID., *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1963 (1976), tr. it. di S. Facioni, *La difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano, 2004.
- ID., *Quatres lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, tr. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Il Melangolo, Genova, 2000.
- ID., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, tr. it. *Umanesimo dell'altro uomo* a cura di A. Moscato, Il Melangolo, Genova, 1985.
- ID., *Sur Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1975, tr. it. di A. Ponzio, *Su Blanchot*, Palomar, Bari 1994.
- ID., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1975, tr. it. *Nomi propri* a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato, 1984.
- ID., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles talmudiques*, Minuit, Paris, 1977, tr. it. di O. Nobile Ventura *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma, 1984.

- ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff's, 1978, tr. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983.
- ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris (1982) 1998, tr. it. *Di Dio che viene all'idea* a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1986.
- ID., *Éthique et Infini*, Fayard et Radio-France, Paris, 1982, tr. it. di E. Baccarini, *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma, 1984.
- ID., *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982, tr. it. di G. Lissa *Al di là del versetto: letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli, 1986.
- ID., *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, tr. it. *Fuori dal soggetto* a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova, 1992.
- ID., *Dieu, la Mort, et le Temps*, Éd. Grasset et Fasquelle, Paris, 1993, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano, 1996.
- ID., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.
- ID., *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.
- ID., *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier, 1995.
- ID., *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1996.
- ID., *Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris (1996) 2005, tr. it. B. Caimi *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano, 2004.
- ID., *Éthique comme philosophie première*, Rivages, Paris 1998, tr. it. *Etica come filosofia prima* a cura di F. Ciaramelli, Guerini, Milano, 2001.
- LISSA G., *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinasiani*, Guida, Napoli, 2003.
- LONDYN E., *Maurice Blanchot romancier*, Nizet, Paris, 1976.
- LOUBET DEL BAYLE J.L., *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Éditions du Seuil, Paris, (I edizione 1969), 2001.

- LYOTARD J.F., *La phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.
- MALKA S., *Lévinas. La vie et la trace*, A. Michel, Paris, 2005.
- MESNARD P., *Maurice Blanchot, le sujet de l'engagement*, L'Harmattan, Paris, 1996.
- MICHEL C., *Maurice Blanchot et le déplacement d'Orphée*, Saint-Genouph, Nizet 1997.
- MIRAUX J.P., *Maurice Blanchot. Quiétude et inquiétude de la littérature*, Nathan, Paris, 1998.
- MISRAHI R., *La problématique du sujet aujourd'hui*, Encre Marine, La Versanne 2002.
- NANCY J.L., *La Déclosion. Déconstruction du Christianisme*, Galilée, Paris, 2005.
- PATOČKA J., *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Éditions Jérôme Million, Grenoble 1992.
- ID., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Éditions Jérôme Million, Grenoble 2002.
- POIRIÉ F., *Emmanuel Lévinas, qui êtes vous?*, La Manufacture, Lyon, 1987.
- POMA I., *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricœur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996.
- PONZIO A., *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas (suivi de deux dialogues avec Emmanuel Lévinas)*, L'Harmattan, Paris 1996.
- POULET G., *La conscience critique*, Éd. José Corti, Paris, 1998.
- PRÉLI G., *La Force du dehors*, Encres, coll. «Recherches», Fontenay-sous-Bois, 1977.
- RICHIR M., *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Million, Grenoble, 1990.

- RICŒUR P., *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris, 1997.
- RIVA F., *Il pensiero dell'altro (con un dialogo tra E. Lévinas e P. Ricœur)*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999.
- ROLLAND J., *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, PUF, Paris, 2000.
- RONCHI R., *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milano, 1985.
- ROVATTI P. A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano, 1987.
- SARTRE J.P., *La nausée*, Gallimard, Paris (1938), 2005.
- ID., *La transcendance de l'ego. Equisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 2003.
- SANSONETTI G., *Lévinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1998.
- SERANT P., *Les dissidents de l'Action Française*, Éditions Copernic, Paris, 1978.
- SCHMITT C., *A colloquio*, a cura di G. Giannini, Guida, Napoli, 2005.
- SCHULTE NORDHOLT A.L., *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, Droz, Genève, 1995.
- TAMINIAUX J., *Le regard et l'excédant*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.
- THÉVENAZ P., *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1966.
- TOMMASI W., *Maurice Blanchot: la parola errante*, Bertani, Verona, 1984.
- TORNAY A., *L'oubli du Bien: la réponse de Lévinas*, Slatkine, Genève, 1999.
- TORTORA C., *Volti di sabbia sull'orlo del mare: il pensiero del fuori in Maurice Blanchot e Michel Foucault*, Monte Università, Parma, 2006.

- TOUCHARD J., *L'esprit des années 1930. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française* in *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Hachette, Paris, 1960.
- VERDÈS-LEROUX J., *Refus et violences. Politique et littérature à l'extrême droite des années trente aux retombées de la Libération*, Gallimard, Paris, 1996.
- WILHEM D., *Maurice Blanchot. Intrigues littéraires*, Éditions Lignes & Manifestes, Clamecy, 2005.
- WINOCK M., *L'agonie de la IV République*, Gallimard, Paris, 2006.
- ZARADER M., *L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*, Verdier, Lagrasse, 2001.

### ***Numeri speciali di riviste dedicate a Maurice Blanchot***

Anche qui si è scelto di non citare i singoli articoli delle riviste: si rimanda pertanto al corpo interno della tesi in cui si fa riferimento ai diversi e singoli articoli presi in considerazione.

- *Critique*, n° 229, «Maurice Blanchot», Minuit, juin 1966.
- *L'œil de Bœuf*, n° 14/15, mai 1998, Paris.
- *Exercices de la patience*, n° 2, «Blanchot», Obsidiane, hiver 1981.
- *Furor*, n° 29, Genève, septembre 1999.
- *Gramma*, n° 3-4, «Lire Blanchot, I», 1976.
- *Gramma* n° 5, «Lire Blanchot II», 1976.
- *Lignes*, n° 11, «Maurice Blanchot», Séguier, septembre 1990.
- *Nuova Corrente*, n° 95, «Blanchot», gennaio-giugno 1985.
- *Ralentir Travaux*, «Maurice Blanchot», hiver n° 7, 1997.
- *Revue des sciences humaines* «Maurice Blanchot», n° 253, pubblicata dall'Université Charles-de Gaulle, Lille III, Villeneuve d'Ascq Cedex, janvier 1999.

- *Magazine littéraire. Maurice Blanchot*, n° 419, avril 2003.

### **Articoli:**

- ASTRUC A., *Descartes inventeur de la phénoménologie* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp.37-39.
- AA. VV., *L'archipel Lévinas* in «L'Arche» n° 459, février 1996.
- BANON D., *Esquisses pour un portrait: l'appel de l'autre*, in *ibidem*.
- BARBARAS R., *De la phénoménologie de la perception à l'ontologie de la vie* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp. 57-59.
- BATAILLE G., *De l'existenzialisme au primat de l'economie* in «Critique» n° 19 e 21, décembre 1947 pp. 516-526, février 1948 pp. 127-141, ora in *Œuvres complètes*, tome XI, Gallimard, Paris 1988, pp. 279-306.
- ID., *Silence et littérature* in «Critique» n° 57, février 1952, ripreso in *Œuvres complètes*, tome XII, Gallimard, Paris, 1988, pp. 173-178.
- ID., *Ce monde où nous mourons* in «Critique» n° 123-124, août-septembre 1957, ripreso in *ibidem*, pp. 457-466.
- BÉGOUT B., *Un air de famille* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp. 20-22.
- BENOIST J., *Faut-il défendre la phénoménologie?* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp. 63-64.
- ID., *Dépassements de la métaphysique* in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (*Tourner la phénoménologie*), n° 2, mai 2004, pp. 167-180.

- BIDENT C., *Le secret Blanchot* in «Poétique», Seuil, Paris, septembre 1994, pp. 301-320.
- BIEMEL W., *L'idée de la phénoménologie chez Husserl* in AA. VV. *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1984, pp. 81-104.
- BOUCKAERT B., *Tirez les premiers!* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp. 41-43.
- BRISART R., *Retour à Husserl* in *ibidem*, pp. 34-37.
- ID., *Il recupero heideggeriano dell'onto-teologia a Marburgo e la questione della fenomenologia* in AA. VV., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 55-72.
- BURGER R., *Petit commentaire historico-philosophique pour contribuer à la phénoménologie de l'alterité chez Husserl, Hegel et Sartre* in AA. VV., *Critique de la raison phénoménologique*, Actes du Colloque de Vienna (10-13 mai 1985), CERF, Paris, 1991, pp. 139-154.
- CASTALDI A., *La rivoluzione ineffabile. Politica e ideologia in Blanchot negli anni '30* in «La Nuova Corrente», gennaio-giugno 1985, pp. 5-42.
- CIARAMELLI F., *Il desiderio dell'altro tra Lévinas e Merleau-Ponty* in AA. VV. *Lévinas e la cultura del XX secolo* (a cura di P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa), Giannini, Napoli, 2003, pp. 467-485.
- ID., *De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Lévinas* in «Revue philosophique de Louvain», LXXX (1982), pp. 553-578.
- ID., *L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Lévinas et l'art* in «Revue philosophique de Louvain», XCII (1994), pp. 32-52.
- CIGLIA F. P., *Du neant à l'autre. Sur la mort dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in «Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas», Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 146-163.

- COLLIN F., *La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot* in «Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas», Paris, 1991, pp. 313-327.
- CHOPLIN H., *L'homme ou la littérature? Lévinas et la phénoménologie de la transcendance radicale* in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (*Tourner la phénoménologie*), n° 2, mai 2004, pp. 199-210.
- COHEN-LÉVINAS D., *Ce qui ne peut être dit. Une lecture esthétique chez Lévinas* in AA. VV. *Lévinas e la cultura del XX secolo* (a cura di P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa), Giannini, Napoli, 2003, pp. 325-335.
- COLETTE J., *Lévinas et Kierkegaard – deux philosophies de la subjectivité. Emphase et paradoxe* in *ibidem*, pp. 337-355.
- COURTINE J.F., *L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction* in AA. VV. *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1984, pp. 211-245.
- ID., *L'exceptionnelle richesse du travail husserlien* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, p. 36.
- DE BENEDETTI R., *Scrittura, libro e mondo in Jabès* in «Aut-Aut», gennaio-aprile 1986, pp. 29-42.
- DES FORÊTS L. R., «Le droit à la vérité» in *Le 14 juillet*, n° 1, 1958, p. 20.
- DELHOMME J., *Savoir lire? Synchronie et diacronie*, in «Textes pour Emmanuel Lévinas», Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 151-165.
- DEPRAZ N., *Une pratique concrète* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp. 25-27.
- ID., *Le tournant pratique de la phénoménologie* in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (*Tourner la phénoménologie*), n° 2, mai 2004, pp. 149-165.



- DERRIDA J., *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in «Textes pour Emmanuel Lévinas», Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 21-60.
- DOLLÉ J.P., *La politique de l'événement* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp.39-41.
- FIMIANI F., *Il marmo immaginario. Blanchot, Lèvinas e l'esperienza estetica* in «Itinerari» n° 3, 1995, pp. 13-35.
- GÉRARD V., *Jean-Toussaint Desanti: «La phénoménologie sur le tas»* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp. 29-33.
- GIANNINI G., *Scoprire l'altro con Ricœur e Lévinas* in AA. VV. *Lévinas e la cultura del XX secolo* (a cura di P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa), Giannini, Napoli, 2003, pp. 501-526.
- GREISCH J., *Éthique et ontologie. Quelques considérations «hypocritiques»* in AA. VV., *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Colloque de Cerisy-la-Salle, Éditions du Cerf, Paris, 1993, pp. 15-45.
- HAGELSTEIN M., *Maurice Blanchot: la genèse phénoménologique du concept de neutre* (relazione presentata alla giornata dottorale il 22/7/2005 e disponibile sul sito [www.blanchot.fr](http://www.blanchot.fr)).
- HAUSMAN G., *Lévinas et les mots* in «L'Arche» n° 459, février 1996.
- HELD K., *Le chemin de Heidegger vers les «choses mêmes»* in AA. VV. *Phénoménologie française et phénoménologie allemande (Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne n° 4)*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 17-37.
- HENRY M., *La vie se révèle dans l'immanence radicale de son pur pathos* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, p. 53.

- HERMANN VON F.W., *Ontologia fondamentale. Temporalità-metaontologia* in AA. VV., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 11-22.
- JABES E., *Il n'y a de trace que dans le désert* in «Textes pour Emmanuel Lévinas», Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 15-20.
- JANICAUD D., *Phénoménologie ou métaphysique?* in AA. VV. *Phénoménologie française et phénoménologie allemande (Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne n° 4)*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 175-184.
- LÉVINAS E. – ARMENGAUD F., *Entretien* in «Revue de métaphysique et de morale» n° 3, Paris 1985, pp. 296-310.
- LEVY B., *L'héritage de Heidegger*, in *Le Nouvel Observateur*, 31 maggio 1976.
- LISSA, *Phénoménologie et/ou herméneutique chez Emmanuel Lévinas* in «Pardès», n° 26, 1999, pp. 129-161.
- JACOMUZZI U., *Maurice Blanchot: la lettura, l'ascolto* in «La Nuova Corrente» gennaio-giugno 1985, pp. 169-186.
- MALKA S., *Souvenirs innocents* in «L'Arche» n° 459, février 1996.
- ID., *Emmanuel Lévinas ou la passion de l'autre* in «L'Arche», n° 296, novembre 1981.
- MARION J.L., *L'étant et le phénomène* in AA. VV. *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1984, pp. 159-209.
- ID., *Notes sur l'indifférence ontologique* in AA. VV., *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Colloque de Cerisy-la-Salle, Éditions du Cerf, Paris, 1993, pp. 47-62.
- ID., *Des paradigmes nouveaux: la chair, le visage, la temporalité du visage* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, p. 49.

- MAZZARELLA E., *Heidegger a Marburgo: logica, ontologia, ontica* in AA. VV., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 23-40.
- MEHLMAN J., *Blanchot à Combat: littérature et terreur* in «Tel Quel» 92 (1982), pp. 48-65.
- MORONCINI B., *La legge del dialogo. Maurice Blanchot e il disastro del pensiero* in *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata, 2006, pp. 353-389.
- NOFERI A., *Blanchot* in «Paragone» febbraio 1950, pp. 54-57.
- PIANA G., *La questione della scrittura nell'opera di Maurice Blanchot* in «Aut-Aut» n° 259, gennaio-febbraio 1994, pp. 103-119.
- ID., *Maurice Blanchot lettore di Merleau-Ponty* in «Aut-Aut» maggio-agosto 1996, pp. 74-84.
- PLISKIN F., *Blanchot l'obscur* in «Nouvel Observateur», 24 février 2003.
- PRETE A., *Del confine e le sue trasparenze. Margini per Blanchot, Jabès e Char* in «Aut-Aut», gennaio-aprile 1986, pp. 13-27.
- PONZIO A., *Il linguaggio in Blanchot. Dialogo d'intrattenimento* in «La Nuova Corrente», gennaio-giugno 1985, pp. 123-142.
- RABATÉ J. M., *Le scandale de l'après-coup* in «Critique» n° 594, novembre 1996, p. 915-924.
- REVOL B., «*La toile de Pénélope*» ou le dé-passement de l'esthétique chez Heidegger in AA. VV. *Phénoménologie française et phénoménologie allemande (Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne n° 4)*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 503-528.
- RICHIR M., *Phénomène et Infini* in «Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas», Paris, 1991, pp. 241-261.
- ID., *Métaphysique et phénoménologie: prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique* in AA. VV. *Phénoménologie française et*

*phénoménologie allemande (Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne n° 4)*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 103-128.

- RODRIGO P., *Le phénomène esthétique* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp. 60-63.
- ROLLAND J., *Subjectivité et an-archie* in «Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas», Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 176-193.
- ID., *Le souci de transmettre* in «L'Arche» n° 459, février 1996.
- RONCHI R., *La realtà e la sua ombra* in «La Nuova Corrente», gennaio-giugno 1985, pp. 77-104.
- ID., *L'interpretazione come salvezza. Nota "sul" Blanchot di Lévinas* in «Aut-Aut», n° 189-190, 1982, pp. 193-205.
- SARTRE J.P., *Aminadab ou du fantastique considéré comme un langage* in «Situations I. Essais critiques», Gallimard, Paris, 1947, pp. 122-142.
- ID., *Une idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, in *ibidem*, pp. 31-35.
- SEBBAH F.D., *Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française?* in AA. VV. *Phénoménologie française et phénoménologie allemande (Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne n° 4)*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 155-173.
- ID., *L'exception française* in AA.VV. «Le Magazine littéraire La phénoménologie. Une philosophie pour notre monde», n° 403 novembre 2001, pp. 50-54.
- SIGNORE M., *Lévinas interprete di Husserl. Ontologia e modo d'essere della coscienza* in AA. VV. *Lévinas e la cultura del XX secolo* (a cura di P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa), Giannini, Napoli, 2003, pp. 279-303.

- SOSSI F., *L'esperienza-limite dell'evasione. Nota su Lévinas e Blanchot* in «Aut-Aut», n° 189-190, 1982, pp. 207-218.
- TAMINIAUX J., *De l'héritage heideggerien* in AA. VV. *Phénoménologie française et phénoménologie allemande (Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne n° 4)*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 39-63.
- TOMMASI W., *Per un'esperienza non dialettica della parola. La presenza di Hegel nel primo Blanchot* in «La Nuova Corrente» gennaio-giugno 1985, pp. 43-76.
- VALANANIDIS-WIBRANDS H., *Veille et il y a* in «Exercices de la patience» n° 1, Obsidiane, Paris, 1981, pp. 57-64.
- VITIELLO V., *Alla radice dell'intenzionalità: Husserl e Heidegger* in AA. VV., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova 2006, pp. 127-154.
- VITTORINI E., *Lettera* in «Le 14 juillet» n° 1, 1958, pp. 6-7.
- WALDENFELS B., *Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive* in AA. VV. *Phénoménologie française et phénoménologie allemande (Cahiers de philosophie de Paris XII – Val de Marne n° 4)*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 357-374.
- ZAMPIERI S., *Maurice Blanchot in Italia* in «Bollettino '900», giugno-dicembre 2004, n° 1-2.
- ZARADER M., *Éloge de la subversion* in AA. VV. *Lévinas e la cultura del XX secolo* (a cura di P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa), Giannini, Napoli, 2003, pp. 305-323.

## INDICE:

<i>Introduzione</i> .....	p. 3
<b><i>I capitolo: l'impegno politico</i></b> .....	p. 35
<i>Gli anni '30</i> .....	p. 36
<i>Il rifiuto e la perversione essenziale</i> .....	p. 68
<i>Maggio 1968</i> .....	p. 80
<b><i>II capitolo: Blanchot e Lévinas. Tra l'il y a e il neutro</i></b> .....	p. 89
<i>Sul limite</i> .....	p. 90

<i>In principio era l'essere: Lévinas e l'il y a.....</i>	p. 93
<i>Verso il neutro: Blanchot e la passione per la notte.....</i>	p. 110
<i>Il confronto diretto.....</i>	p. 131
<b><i>III capitolo: la soggettività in questione.....</i></b>	<b>p. 135</b>
<i>Lévinas e la soggettività come sostituzione.....</i>	p. 136
<i>Blanchot: il disastro e la veglia sul senso assente.....</i>	p. 155
<b><i>Bibliografia primaria.....</i></b>	<b>p. 181</b>
<i>Articoli politici e saggi.....</i>	p. 182
<b><i>Bibliografia critica.....</i></b>	<b>p. 185</b>
<i>Numeri speciali di riviste dedicate a Blanchot.....</i>	p. 195
<i>Articoli.....</i>	p. 196